



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

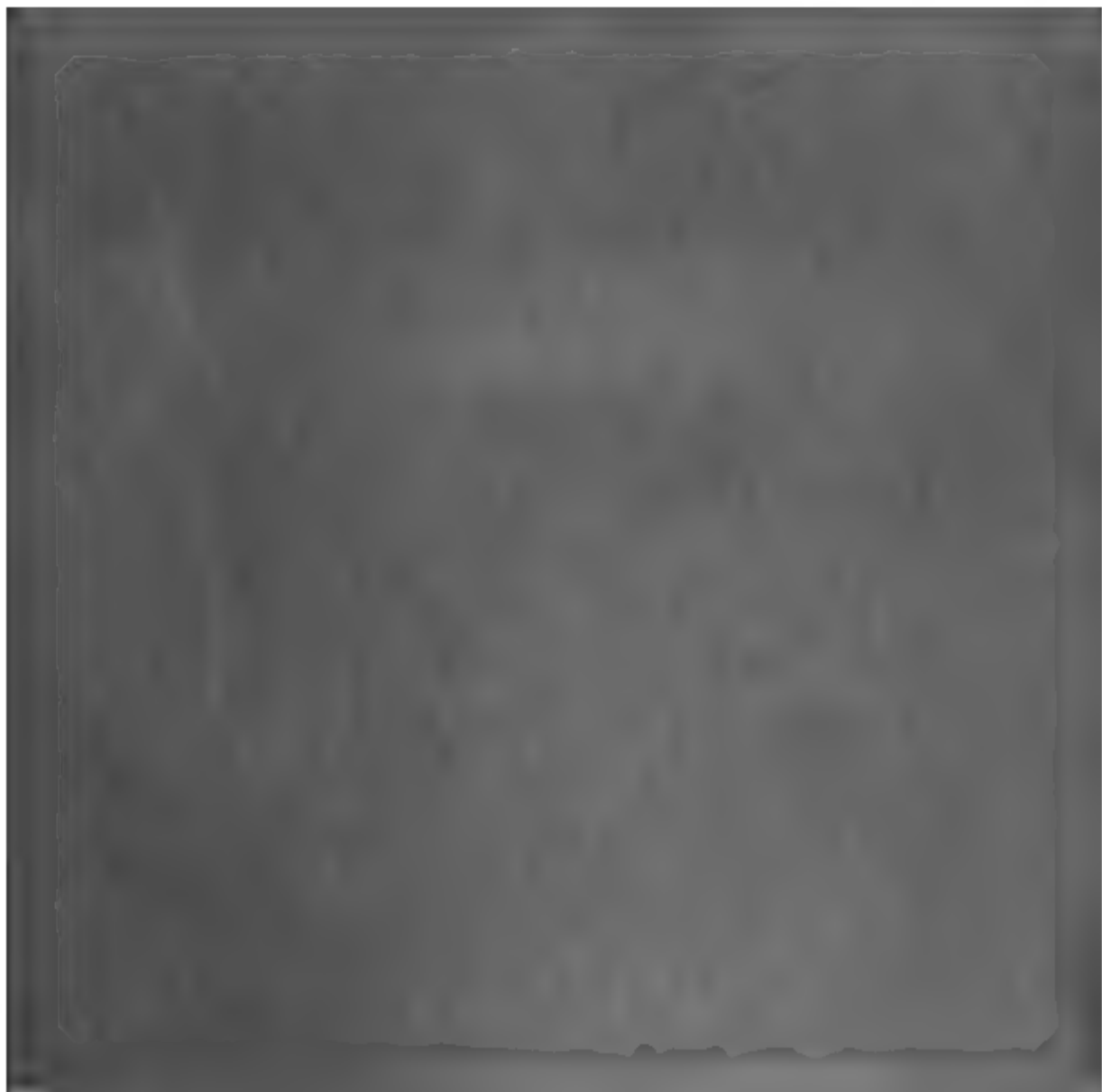
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

DOX LIBRARY



2/89

Geoff Collection
purchased in 1893.







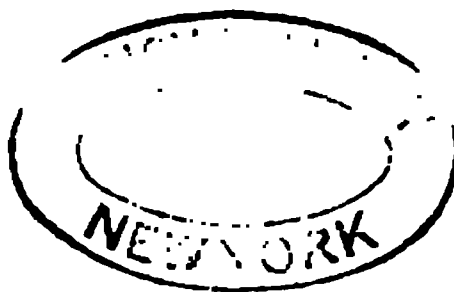
DOX LIBRARY



croft Collection
urchased in 1893.







NEW YORK
PUBLIC
LIBRARY

7

Darstellung und Kritik
der
Philosophie des Cartesius
nebst einer
Einleitung in die Geschichte der neuern Philosophie

Verf. von
Dr. Johann Eduard Erdmann.
Verlag

Riga und Dorpat,
Eduard Frantsen's Buchhandlung.
(In Commission.)

1834.

8
C

V e r s u c h
einer
wissenschaftlichen Darstellung
der
Geschichte
der neuern Philosophie.

V. o n
Dr. Johann Eduard Erdmann.

Ersten Bandes erste Abtheilung.

Riga und Dorpat,
Eduard Frantzén's Buchhandlung.
(In Commission.)

1834.



MAY 1954

1954

1954

V o r r e d e.

Die Herausgabe eines jeden Werks ist ein Beweis, daß der Verfasser ein Bedürfnis danach vermuthet, und so habe ich, daß auch ich eines voraussetzte, nicht weiter zu versichern. Freilich aber war in der Zeit, in welcher ich diesen Versuch begann, das Bedürfnis bei Weitem fühlbarer. Wer eine wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der Philosophie haben wollte, war fast nur an die Handbücher von Ast und Rixner verwiesen, die bei allem Werth, den sie haben mögen, theils an Mangel an Ausführlichkeit leiden, theils von einem dürren Schematismus nicht frei zu sprechen sind. Das hat sich itzt allerdings geändert. Die Vorlesungen von einem Heros der Wissenschaft,

damals nur den Wenigen zugänglich, die ein günstiges Schicksal in seine Nähe führte, liegen dem Publikum vor. Kleinere Versuche, nur einen Theil der Geschichte der Philosophie umfassend, sind an's Licht getreten, die seinem Einfluß sich nicht entzogen. Dennoch aber hat dies mich nicht abgehalten, den früher gehegten Plan zu verfolgen. Die Vorlesungen von Hegel behandeln, wie der gewesene Zuhörer es weiß, der Leser aus der Anlage der einzelnen Theile es schliessen kann, gerade die neuere Geschichte verhältnißmäfsig nur kurz. Mufsmann in seinem Handbuch leidet aufer manchem andern, auch an dem Mangel, daß die einzelnen Systeme nicht vollständig genug dargelegt sind; Feuerbachs Werk endlich, ist mir erst zu Händen gekommen, als der Druck der Einleitung fast beendigt war, und ich habe es erst im weitem Verlauf benutzen können (nur in den kritischen Bemerkungen zum Cartesius). Mein Plan nun ging dahin, eine wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie zu geben, die sich nicht

damit begnügte, den nothwendigen Uebergang von einem System zum andern nur im Allgemeinen nachzuweisen, sondern ihn bis in die einzelnen Fäden zu verfolgen, dies aber in einer Weise zu thun, die, wo möglich, geeignet sey, solche, denen eine philosophische Darstellung der Geschichte fremd, ja die ihr feind sind, damit anzusöhnen. Beide Rücksichten, die mich also leiteten, die auf die wissenschaftliche Strenge und Genauigkeit, so wie die auf den isagogischen und apologetischen Zweck, haben sich dahin vereinigt, diesem Versuch eine grölsere Ausdehnung zu geben. Denn wenn ich gleich es nicht für nothwendig erachte, der Zahl nach sehr viele Systeme in meine Darstellung aufzunehmen, so müssen doch die aufgenommenen wegen des ersten Gesichtspunktes sehr ausführlich behandelt werden. Andererseits mußte die apologetische Tendenz viele Erörterungen, Widerlegungen u. s. f. nach sich ziehn.

Wenn aber diese erste Abtheilung des ersten Bandes hinsichtlich der Ausführlichkeit alles Maals zu überschreiten scheint, so erlaube man

mir, an Einiges zu erinnern, was zu dem Gesagten bei diesem Theile als Besonderes hinzutrat. Erstlich die Einleitung. Diese mußte bei Feststellung der einzelnen Begriffe am meisten auf allgemein herrschende Vorstellungen und Vorurtheile Rücksicht nehmen, um den Boden zu ebnen. Dann trat bei Cartesius gerade das Besondere hervor, daß er vor allen andern Philosophen nicht gehörig gewürdigt wird, und sich Vorwürfe aller Art zugezogen hat, gegen die er in Schutz zu nehmen war; endlich konnte nur eine ausführliche Darstellung seines Standpunktes und seines Systems eine Frage genügend beantworten, welche sonst einer, nie zu Ende führenden, Erörterung bedurft hätte, die nämlich, ob mit Baco oder mit Cartesius die Geschichte der neuern Philosophie anfangt. — Man wird sich nicht wundern, daß ich diese Frage nicht einmal erwähnt habe, da sie durch die ganze, freilich sehr breite, Deduction beantwortet ist. Mit der einzigen Abänderung, daß der erste Band in zwei Abtheilungen erscheint (die zweite soll die Systeme des Malebranche, Spinoza und ei-

niger Mystiker und Schopenhauer enthalten; wenn ich dem Plane, das Ganze in drei Bänden zu vertheilen, nicht untrennbar werden. Daß der die-
 legstellen ganz abdrucken ließ, wird mir schwer
 verdienen, da theils die Werke noch nicht
 zur Hand sind, theils, wo sie es sind, nicht
 jeder nachzuschlagen pflegt.

Man möchte nun aber gerne zu einer aus-
 führliche Darstellung der Fortschritt bringen,
 daß sie eine ausführliche Literaturgeschichte
 habe das nicht gethan, einestheils weil die wahr-
 haft philosophische Behandlung der Geschichte
 der Philosophie auch keine sehr reiche zu
 anderntheils, weil die kleinen Handbücher in
 mehr oder minder in jeder Sprache sind die
 nothwendigste enthalten. Die Literatur ist
 welche es am meisten ankommt, die Sprache
 selbst wird man aus keiner Darstellung lernen.
 — Im genaueren Zusammenhange mit
 jenem Mangel hängt der zu Citiren zusammen.
 Während im gemeinen Leben der Frauen nur
 Ahnen für Hochachtung gilt, wird es in der ge-
 lehrten Welt für Dünkel oder Unbedeutendheit.

halten, wenn man die Ahnen seiner Gedanken nicht im Munde führt. Gegen solchen. etwanigen Vorwurf kann ich nur erwidern, daß ich mir alle Mühe gegeben habe, mich aller Gedanken zu entschlagen, die nur mein Eigenthum sind; — daß in diesem Bemühen ich Jeden als Führer und Helfer benutzte, den ich auf diesem Wege antraf, leugne ich nicht. Man nenne es aber nicht Undank, wenn ich nicht bei jedem Schritte meine Wegweiser nannte. Vielmehr, je deutlicher es mir ist, daß Nichts, was ich weiß und erkenne, ein von mir Erfundenes ist, um desto weniger war es nöthig, oder auch nur möglich, anzugeben, auf welchem Wege und durch wessen Hülfe ich zu jedem Resultat gekommen bin. An diese Erklärung, die ein Dank für die Hülfe sey, die mir geleistet ist, schliesse ich den für eine jede Belehrung, die durch etwanige Kritik mir zu Theil werden sollte. .

Berlin, am 14. Januar 1834.

Dr. Joh. Ed. Erdmann.

E i n l e i t u n g.

Allgemeine Einleitung in die Geschichte der Philosophie überhaupt.

§. 1.

Begrif der Geschichte überhaupt.

Die Geschichte ist die Entwicklung des allgemeinen Geistes in der zeitlichen Erscheinung.

1. Diese Definition hebt von den beiden Bedeutungen, welche das Wort Geschichte hat, nur die objective hervor, und läßt geflissentlich die subjective Bedeutung zurücktreten. Was diese letztere betrifft, so ist es gewöhnlich geworden, unter Geschichte eine Erzählung, oder Darlegung oder dgl. zu verstehen. Aber wenn schon die Etymologie gar nicht auf diese Bestimmung führt, weil darin, daß Etwas geschieht (geschicht), noch gar

keine Nothwendigkeit liegt, daß es erzählt wird und also die Etymologie zunächst auf die objective Bedeutung hinweist, so hat das Vernachlässigen derselben noch außerdem bedeutende Nachtheile. Nach einer solchen Ansicht ist die Geschichte etwa ganz Subjectives. Der Geschichtschreiber macht sie; und da ist es nicht zu verwundern, daß die Geschichte selbst an Achtung verloren hat. Daß der gewöhnlichen Vorstellung übrigens die objective Bedeutung dieses Wortes nicht fremd ist, läßt sich leicht nachweisen: Wenn Schiller die Weltgeschichte das Weltgericht nennt, so ist es ihm nicht eingefallen, daß der Historiker den Weltrichter spiele. Es ist nicht einzusehn, wie man, wenn die Geschichte nur eine Erzählung des Geschehenen wäre, noch von geschichtlicher Bedeutung, von welthistorischen Personen, von dem, was die Geschichte lehrt, sprechen könnte, da ja nicht sie, sondern der Erzähler dann lehrte. Unter neuerer Geschichte versteht Niemand nur eine neue Darstellung der (etwa alten) Geschichte u. s. f. Wenn nun aber der Sprachgebrauch es allerdings gestattet, dies Wort in zwiefacher Bedeutung zu nehmen, so darf man ihm doch auch nicht so viel aufbürden, daß man nun gar sagt, wie es

nach geschieht: die Geschichte sey „die wissenschaftliche Darstellung dessen, was geschieht,“ wo ganz willkürliche Bestimmungen in dies Wort hineingetragen werden. — Bei der Zweideutigkeit, welche der Sprachgebrauch mit sich bringt, und wodurch Mißdeutungen, welche die wahre Ansicht fährden, entstehen, ist es am rathsamsten, entweder wo dies Wort gebraucht wird, genau zu bestimmen, in welchem Sinne es genommen wird, oder in der wissenschaftlichen Behandlung ihm nur eine der beiden Bedeutungen zu vindiciren. Das Letztere wird hier geschehen, und das Wort Geschichte immer im objectiven Sinne genommen, das Andere aber Darstellung der Geschichte genannt werden.

2. Die Geschichte ist Entwicklung, darin liegt, daß sie nicht ein Aggregat von disparaten Einzelheiten ist, sondern ein Ganzes. Ist die Geschichte Entwicklung, d. h. die Einheit des Anderswerdens und Bestehens, so kann sie nichts Andres seyn, als das Auseinanderlegen dessen, was in dem liegt, das sich entwickelt. Alles also, was in der Geschichte erscheint als ein Einzelnes, ist Etwas, was in dem, dessen Geschichte sie ist, idealiter enthalten ist. Was die Fähigkeit

der Entwicklung in sich trägt, nennen wir ein Lebendiges, was diese Energie, sich zu entwickeln nicht hat, und darum höchstens Material seyn kann zu irgend einer Entwicklung, ein Totes. Nur das Lebendige bleibt in steter Veränderung dasselbe, d. h. entwickelt sich, mithin kann nur das Lebendige eine Geschichte haben, aber jedes Lebendige hat sie auch, so auch das lebendige Naturproduct. Auch hier möchte die gewöhnliche Vorstellung, die etwa nichts Befremdendes fände in einer Entwicklungsgeschichte des Hühnchens im Ei, sich dagegen sträuben bei dem, was sie für todt hält, von einer Geschichte zu sprechen. Wenn nun in dieser Hinsicht die (lebendigen) Naturproducte allerdings eine Geschichte haben, so entsteht die Frage, ob die Natur als ein Ganzes angesehen eine Geschichte habe? Dasjenige nun was gewöhnlich Naturgeschichte genannt wird, nämlich eine Darlegung des, in der Natur neben einander, Bestehenden (ob nach irgend einem Princip geordnet, ob nicht, ist hier gleichgültig) ist nicht eine Darstellung einer Geschichte, sondern eine Naturbeschreibung. Hier ist nämlich von gar keiner Entwicklung die Rede. Es gibt nun allerdings eine andere Weise, die Naturpro-

ducte darzustellen, wo sie nämlich aufgewiesen werden als Glieder eines sich entwickelnden Organismus. Wenn nun hier die Natur dargestellt wird als ein, stets sich fortentwickelndes, Ganzes, die einzelnen Naturproducte als die fixirten Entwicklungsstufen, so ist das allerdings richtig, daß eine solche Darstellung nicht mehr nur Naturbeschreibung ist, aber warum sie auch nicht Darstellung der Geschichte der Natur genannt werden kann, wird sogleich erhellen.

3. Geschichte ist nämlich Entwicklung in der zeitlichen Erscheinung. Die Form der Natur ist das Aufser- und Nebeneinander, ihre Producte bestehen neben einander im Raume. Dagegen hat die Geschichte zu ihrer Form das Nacheinander, die Zeit. Wenn nun die eben erwähnte Ansicht auch die einzelnen Naturproducte als Entwicklungsstufen der einen Natur ansieht, so will sie damit nicht behaupten, daß diese Entwicklungsstufen in zeitlicher Succession auf einander gefolgt wären, oder wenigstens wird sie nicht läugnen wollen, daß sie itzt neben einander bestehn, also itzt die Form ihrer Erscheinung nicht die Zeit ist. Die Darstellung der einzelnen Naturproducte als der coëxistirenden Stufen im Entwicklungsgange der

Natur ist Naturphilosophie und nicht Naturgeschichte. Von dieser kann nur die Rede seyn, wenn man eine Kosmogonie im wahren Sinne des Worts gibt d. h. eine Darstellung, wie die Naturproducte in der zeitlichen Succession entstanden seyen. In jeder andern Beziehung ist nach unserer Begriffsbestimmung keine Naturgeschichte denkbar. — In neuerer Zeit, wo überhaupt eine lebendigere Ansicht von der Natur herrschend geworden ist, hat man häufig von der Geschichte der Natur gesprochen. Namentlich durch den Einfluß der Schellingschen Schule ist dies gewöhnlich geworden, und man hat den Unterschied außer Acht gelassen zwischen Entwicklung dem Begriff nach, und Entwicklung in der Zeit. So ist es denn ausgesprochen: die Philosophie, die es mit jener ersten zu thun hat, sey Geschichte. So sagt Oken: die Naturphilosophie sey Zeugungsgeschichte der Welt, wo eben das Characteristische aller Geschichte, die Succession in der Zeit außer Acht gelassen ist. An diese haben sich nun Viele gehalten, und so hat diese Ungenauigkeit des Ausdrucks die natürliche Folge gehabt, daß denen, die von geschichtlicher Entwicklung der Natur sprechen, die Meinung aufgebür-

das ward, die Naturproducte seyen der Zeit nach
 auf einander folgende Metamorphosen eines und
 desselben Naturproductes, das Thier ein Mensch,
 der nur noch nicht fertig geworden u. s. f. — Nur
 durch den Zusatz: „in der zeitlichen Erscheinung“
 wird ferner die Darstellung der Geschichte des
 Geistes von dem unterschieden, was sich zu ihr
 verhält, wie die Naturphilosophie zur Darstellung
 einer Geschichte der Natur, von der Philosophie
 des Geistes. Wenn nämlich die Entwicklung des
 Geistes dargestellt wird, nicht wie sie sich in der
 zeitlichen Erscheinung zeigt, sondern so, daß der
 Begriff des Geistes, und die in ihm enthaltenen
 Momente, in ihrer organischen Entwicklung zum
 Bewußtseyn gebracht werden, so ist dies eine
 Darstellung der Philosophie des Geistes. Das Le-
 ben des Geistes und seine Entwicklung in der
 Zeit ist Geschichte, die Darstellung derselben: Ge-
 schichtserzählung, das Leben des Geistes, in sei-
 nem begrifflichen (zeitlosen) Werden nachgewie-
 sen, ist Geistesphilosophie. Ganz so, wie man
 Naturphilosophie fälschlich Geschichte genannt hat,
 so hat man auch die Geistesphilosophie zur Ge-
 schichtserzählung machen wollen, welche nur zu
 referiren habe, wie der Geist sich entwickle.

Selbst bei dem geistreichen Berger wird die Psychologie zu einer Geschichte der Seele. Eine solche Verwechslung kann nun allerdings leicht entstehen, wegen des eigenthümlichen Verhältnisses der begrifflichen Entwicklung des Geistes zu den, in der Zeit erscheinenden, Entwicklungsstufen. Entwicklung überhaupt, und so auch die Entwicklung des Geistes, ist ein Fortgehen zum Höhern, oder vielmehr ein Entfalten des im Niedern schon liegenden Höhern; sein Leben besteht in dem Setzen und Zurücknehmen seiner Momente, und dem Hinübergehn aus den niederen in die höhern. Indem nun dies Leben des Geistes zum Vehikel seiner Manifestation die Zeit macht, und also das Hinübergehen auch in der Zeit sich zeigt, sind die höheren, concreteren Stufen in der Zeit später erscheinend. Weil sie die höheren sind, erscheinen sie später. Wird nun der Unterschied zwischen der Philosophie des Geistes und der Darstellung seiner Geschichte außer Acht gelassen, sieht dabei der abndende Sinn dennoch in dem später Erscheinenden die höhere Entwicklungsstufe, so entsteht durch falsche Reflexion gar bald die verkehrte Ansicht: weil es später erscheint, deswegen ist es das Höhere. Und so ist

an die Stelle des gedankenlosen Betrachtens der einzelnen Erscheinungen, die sogenannte genetische Betrachtungsweise getreten, die im Grunde nichts besser ist, als jene, stets aber denkt, das begriffen zu haben, dessen empirische Genesis sie aufgewiesen hat.

4. Wenn nun gleich, wie gesagt, nichts Lebendiges überhaupt aus dem Gebiet der Geschichte ausgeschlossen werden kann, weil es eine Entwicklung in der Zeit hat, so tritt doch da, wo das sich Entwickelnde ein Product der Natur, etwas Besonderes hervor. Nämlich dies, daß es mehr oder minder erscheint als das Product eines, dem sich Entwickelnden äußeren, unveränderlichen Gesetzes, so daß die Entwicklung der Eigenthümlichkeit als Abnormität erscheint, oder als von Außen zukommende Zufälligkeit. Deshalb ist die Geschichte des Naturproducts Geschichte der ganzen Gattung, das Individuelle dabei bilden die verschiedenen Abnormitäten, oder hinzutretenden Zufälligkeiten. — Je niedriger die Stufe ist, welche das Naturproduct einnimmt um so mehr ist dies der Fall, je höher, um desto weniger; ganz verschwindet es nie in der Sphäre der Natur. Ganz anders ist es nun da, wo das, was dort als

Äußeres unveränderliches Gesetz erschien, immanente Wesensbestimmung des sich Entwickelnden ist. Das ist in der Sphäre der Freiheit, in der Sphäre des Geistes, wo jede Entwicklungsstufe als Act der Freiheit — Product des immanent gewordenen Gesetzes — erscheint. Dies Gebiet ist es denn, was man vorzugsweise als das Gebiet der Geschichte bezeichnet hat. „In der Geschichte herrsche die Freiheit, sie werde durch Freiheit zu Stande gebracht.“ Da ist es nun zunächst der subjective Geist, der eine Geschichte hat. Weil dieser nun noch mit der Natürlichkeit behaftet erscheint, so hat er einestheils eine Geschichte, die darin der übrigen Naturproducte gleich ist, daß auch sie als Geschichte der Gattung, alles, von den Gesetzen der Gattung Abweichende als Abnormität erscheint — die Entwicklungsgeschichte (auch des Geistes) als Gegenstand der Physiologie. Andererseits ist der subjective Geist Etwas für sich, ohne daß dieses Eigenthümliche als bloße Abnormität zu betrachten wäre. Dieses Eigenthümliche entwickelt sich, hat seine Geschichte und so ist seine Entwicklungsgeschichte zugleich Gegenstand der Biographie. Der Geist, der in seiner Entwicklung die Natürlichkeit von sich abge-

stellt hat, ist der allgemeine Geist, der Weltgeist. Wir fält beides zusammen; insofern er selber als Gesetz und Norm ist, zeigt seine Geschichte keine Abnormität, seine Geschichte ist nicht mehr eine Geschichte; sie ist die Geschichte, wie denn auch der gemeine Sprachgebrauch wenn von der Geschichte überhaupt die Rede ist, darunter nicht die eines einzelnen Menschen, oder auch Volkes, sondern die der Welt (des Weltgeistes) versteht. Da hier nicht der Begriff des Weltgeistes gegeben werden kann, so genüge es an die bekannteren Vorstellungen Volksgeist, Zeitgeist etc. zu erinnern, welche als niedere Analoga zur Verständigung dienen können. Will man eine religiöse Vorstellung dafür setzen, so kann man sagen: der Weltgeist ist die Vernunft Gottes wie sie in der Regierung der Welt, der Zeitgeist sie, wie sie in einer bestimmten Zeit, sich manifestirt.

§. 2.

Eintheilung der Geschichte.

Das Leben des allgemeinen Geistes erscheint einestheils als ihm unbewusstes Thun, anderntheils als ihm bewußt, als sein sich sel-

ber. Begreifen. Die zeitliche Entwicklung seiner That ist Weltgeschichte, die zeitliche Entwicklung seines begreifenden Bewusstseyns Geschichte der Philosophie. In diese beiden Sphären fällt Alles, was zur Geschichte des allgemeinen Geistes gehört. —

1. Dafs Etwas sich entwickelt, heisst nichts Anderes, als dafs es wird, was es an sich schon ist, so auch die Entwicklung des Geistes nichts Anderes, als dafs er wird, was er an sich ist. Nun ist aber der Geist wesentlich thätig, sein Werden also ein thätiges Werden, sich selbst Setzen. Seine Entwicklung ist also, dafs er selbst seine Momente explicirt. Dies Setzen seiner Momente ist zunächst ein Aus-sich-hinaus gehn und Aus-sich-hinaus setzen d. h. That. In der That erst hat der Geist Daseyn, er ist nur, indem er thätig ist, wirkt. Diese Thätigkeit, in sofern sie ein Aufser sich seyn ist, ist zunächst als eine unbewusste anzusehn, durch die unerkannte innere Nothwendigkeit hervorgebracht (Ekstase des Künstlers). — Eben so aber gehört zum Begriff des Geistes, dafs er in seiner Manifestation nach Aussen, nicht sich selber verliere, sondern bei sich

er bleibe, und eben so wie zu dem ihm Aeu-
 ßern, so auch zu sich selber sich verhalte, d. h.
 begreife. Denn jedes Verhältniß des Geistes
 thätiges Verhältniß, thätiges Verhalten nach
 innen ist That, thätiges Verhalten zu sich selbst,
 sich begreifen. Von diesen beiden Momenten
 im Leben des Geistes erscheint das zweite als
 höhere, weil es das erste, als seine nothwen-
 dige Voraussetzung, mit enthält. Der Geist be-
 greift sich, heißt er begreift sich, wie er ist, er
 greift aber nur, indem er wirkt, also ist sein Wir-
 ken, seine That Voraussetzung des begreifenden
 Bewußtseyns, und in diesem, als aufgehobenes
 Moment, erhalten. Das Leben des Geistes zeigt
 sich also als ein Ausser sich setzen und In sich
 zurückkehren, und zwar ist dies Kommen zum be-
 ständigen Bewußtseyn, ein Uebergehn von einem
 Moment zu einem höheren, d. h. Entwick-
 lung. Wenn nun das Leben des Geistes in der
 sinnlichen Erscheinung sich manifestirt, so erscheint
 in der Form der zeitlichen Succession, und das
 Zurückkehren des Geistes aus seiner That erscheint
 successiv auf die That folgend, d. h. Beides
 zusammen erscheint als Geschichte. In dieser Ge-
 schichte nun ist das höhere Moment das später er-

scheinende, und also das sich selbst Begreifen des Geistes nothwendig nachfolgend seiner That, d. dem, was er geworden. Das sich selbst Begreifen des allgemeinen Geistes nenne ich Philosophie (Einzelne Einwände dagegen werden noch im Verlauf dieser Einleitung ihre Erledigung finden. Daher ist es nothwendig, daß die Philosophie eintritt, nachdem der Geist sich nach Außen hin realisirt hat. Zuvorgethan und nachbedacht ist Maxime des Weltgeistes.

2. Aber nicht nur, daß das Uebergehen von der That zum begreifenden Bewußtseyn als zeitliche Entwicklung sich zeigt, sondern jedes dieser Momente selbst ist wiederum in der Entwicklung begriffen. Die That des Geistes, allerdings eine, ist sich entwickelnd, und diese Entwicklung wird in der Zeit angeschaut; so ist sie Geschichte der That des allgemeinen Geistes. Die verschiedene Begriffsmomente, deren Entwicklung das Leben des Geistes bildet, manifestiren sich in der Zeit als von einander durch die Zeit geschiedene, Ereignisse, — die Zeitergebnisse, und da der Geist in seiner Entwicklung immer das ist, was er wirkt ist er, an irgend einem Punkt seiner zeitlichen Entwicklung fixirt, der Zeitgeist, der Geist e

ner bestimmten Zeit. Die verschiedenen Zeitgeister sind die verschiedenen Metamorphosen des allgemeinen Geistes, und das Hindurchgehen des Weltgeistes durch die verschiedenen Zeitgeister ist — die Weltgeschichte.

Ganz eben, so hat auch das begreifende Selbstbewußtseyn des Geistes seine Entwicklung. Je mehr der Geist selbst sich mehr explicirt, je mehr wird auch sein Bewußtseyn über sich ein reicheres und concreteres. Was oben überhaupt vom Geiste gezeigt ward, daß es in seinem Innern liegt, aus seiner Manifestation sich in sich zurückzuziehen, und sich seiner bewußt zu werden, das findet auch Statt bei den verschiedenen Zeitgeistern. Auf jeder Stufe der Entwicklung bleibt das Bedürfnis, und auch der Zeitgeist besinnt sich über sich selber. Wie aber dies Sich besinnen als das höhere Moment, wo es in die zeitliche Erscheinung tritt, überhaupt später erscheinen muß, als das niedere des Thuns (Seyns), so gilt das auch vom Geist einer bestimmten Zeit. Das Bewußtseyn des Zeitgeistes über sich folgt der That nach, welche zeigt, was der Zeitgeist ist. Nennen wir nun das begreifende Bewußtseyn des Zeitgeistes die Philosophie einer bestimmten Zeit,

so ergibt sich uns mit dieser Definition zugleich die Nothwendigkeit, daß sie nur erscheinen kann, wenn der Zeitgeist sich realisirt d. h. wenn der Geist eine Entwicklungsstufe ganz inne hat. Hängen nun, eben wie die Entwicklungsstufen der einen That des Geistes, so auch die Entwicklungsstufen seines Bewußtseyns über sich, in der zeitlichen Erscheinung als successiv einander folgend zusammen, so würde ganz analog dem was oben von der Weltgeschichte galt, gesagt werden: das Hindurchgehen der Philosophie durch die verschiedenen Zeitphilosophien ist die Geschichte der Philosophie. Daß Beides, die Thaten des Zeitgeistes und die Philosophie der Zeit sich parallel laufen, ist seit Reinhold bald lobend, bald tadelnd ausgesprochen. Was er von einer bestimmten (seiner) Zeit ausgesprochen, läßt sich durch die ganze Geschichte hindurch nachweisen.

3. Eine Darlegung des Parallelismus und Zusammenhanges dieser beiden Entwicklungsreihen durch die ganze Geschichte hindurch, wäre, was uns bisher fehlt, eine Darstellung der Universalgeschichte im wahren Sinne des Wortes. Es ist aber nun das Verhältniß dieser beiden Entwicklungsreihen näher zu betrachten, um zu sehn ob

und wie sie jede für sich betrachtet werden können. Wären es bloß parallel laufende Reihen, so wäre die Sache ganz einfach, und es verstünde sich von selbst, daß sie jede für sich betrachtet und dargestellt werden könnten. Aber hier tritt ein ganz eigenthümliches Verhältniß hervor. Nämlich von der Abhängigkeit der Philosophie von der That des Geistes, und der Geschichte der Philosophie von der Geschichte der That des Geistes ist bereits gezeigt, daß das Bewußtseyn (Philosophie) erst eintreten kann nach der That. Nun aber ist das Begreifen der Entwicklungsstufe, die erreicht ist, ein Verlassen derselben. Was Spinoza von jeder Passion sagt, daß sie aufhöre, sobald sie gedacht wird, gilt im Grunde von jedem Zustande. So ist das Bewußtseyn des Geistes über seine That seine Rückkehr aus seiner Aeußerung zu sich selbst. Darin wird momentan die Thätigkeit nach Außen aufgehoben, und die Rückkehr erscheint als Respiration des Geistes, in welcher er neue Kraft zur Entwicklung gewinnt. Denn in dieser Rückkehr hat sich der Geist anders gefunden, als er war, ehe er sich manifestirte, und nun, zur neuen That sich entschließend, trägt er in die neue Manifestation die Frucht seiner Selbstbesin-

nung hinein. Es ist also allerdings das begreifende Bewußtseyn Product der That, eben so aber auch die neue Entwicklung der That ein Product des eingetretenen Bewußtseyns d. h. das gewonnene Bewußtseyn selbst wird wiederum Motiv zur That, und weiter treibendes Moment der Entwicklung. Dies geschieht so, daß, was die Philosophie der vergangenen Stufe begriffen hat, in die herrschenden Zeitvorstellungen übergeht, die neue Generation in dem aufwächst, und das mit der Muttermilch einsaugt, was die vorhergegangene mit Mühe und Arbeit errang. Ist dies nun, wie bei der Philosophie überhaupt, so auch bei jeder einzelnen Stufe so, daß jede Zeitphilosophie nur begreifendes Bewußtseyn der in der Zeitentwicklung erlangten Stufe des Geistes, und also durch sie bedingt ist, — jedes Zeiterigniß wiederum mit daraus hervorgegangen ist, daß die vorhergehende Entwicklungsstufe ins Bewußtseyn zurückgenommen ward, und in dieser Selbstbesinnung der Geist neue Kraft gewann, so ist damit ein solches wechselseitiges Sich bedingen der Geschichte und Philosophie gesetzt, daß es unmöglich scheint, beide von einander getrennt darzustellen. Und wenn nun dennoch in allen Darstellungen dieser Art,

ist die Weltgeschichte mit der Geschichte der Philosophie zugleich abgehandelt wird, so fragt sich, mit welchem Rechte dies geschieht und welchen Einfluss auch bei der Trennung beider, jene kannte Wechselwirkung auf die Behandlung der Aeußern muß? — Es ist nun allerdings nicht zu leugnen, daß eine Darstellung der Universalgeschichte mehr die Einheit des Geistes heraus heben, und, außer vielem Andern, auch dies für sich voraus haben würde, daß sie nicht aus andern Gebieten lemmatisch Etwas vorauszusetzen muß, und wünschenswerth wäre es, daß eine solche uns geschenkt würde. Indess ist die Trennung der Gebiete, theils wegen der beschränkten Kraft des Einzelnen natürlich geworden, theils sich dazu geeignet, zu deutlicher Einsicht zu bringen, und von einander zu sichten, was dem einen, und was dem andern Gebiete angehört. — Werden sie aber von einander getrennt, so tritt gleich ein großer Unterschied hervor, je nachdem die eine oder die andere für sich betrachtet wird. Nämlich die Abhängigkeit der That des Geistes von dem entwickelten Bewußtseyn, findet im Anfange der Entwicklungsreihen gar nicht statt, — da setzt der Geist sich instinctartig und

reflectirt nachher auf sich — sondern erst beim Fortgange, also nicht beim Setzen des ersten Momentes, sondern erst beim Uebergehen zum zweiten, dritten u. s. f. wird das begreifende Bewußtseyn Motiv der Fortentwicklung. Umgekehrt ist es bei der Entwicklung des Bewußtseyns. Es zeigt sich die Unabhängigkeit des Bewußtseyns von dem, was der Geist ist, (seiner That) gerade am Anfange der Entwicklungsreihe am meisten. Der Beginn der Entwicklung des Bewußtseyns ist darum ganz unverständlich ohne seine Beziehung auf das, wozu der Geist sich in seiner That gemacht hat. Wenn nun aber im Fortgange sogar in der andern Reihe das Bewußtwerden des Geistes das ihn weiter Entwickelnde ist, so kann hier um so eher die Entwicklung des Bewußtseyns als eine stetige Reihe einzelner Stufen des Bewußtseyns betrachtet werden, welches nicht von Aussen her zur Entwicklung getrieben wird, sondern sich selbst treibt. Für den Fall einer Separation beider Gebiete wird sich darum folgender Canon ergeben: Die Darstellung der Weltgeschichte wird beim Beginn derselben keine Rücksicht zu nehmen haben auf das Bewußtseyn, welches der Geist über sich hat; im Fortgange aber

nd sie immer wieder auf die Stufe der Entwick-
 g des Bewußtseyns Rücksicht nehmen müssen,
 che der Geist erreicht hat, und in welcher er
 st zur weitem Thätigkeit erlangt. Freilich
 nd dies nicht eine Berücksichtigung der Philoso-
 ie wie sie sich zuerst ausspricht, seyn, sondern
 er, insofern sie aufgehört hat Wissenschaft zu
 n und allgemein herrschende Anschauungsweise
 werden ist. (Z. B. möchte wohl kein Histori-
 r die französische Revolution ohne die Zeit der
 klärung darstellen können). — Dagegen die
 stellung der Geschichte der Philosophie, wird
 Anfänge am meisten ihre Abhängigkeit von der
 tgeschichte hervorheben. Im weiteren Verlauf
 t diese mehr zurück, und erscheint er als Aus-
 nderlegung der in der ersten Stufe der Philo-
 bie enthaltenen Momente. Wo aber im Ver-
 der Entwicklung ein relativer Anfang hervor-
 , d. h. an wichtigen Epochen, wird wieder
 r auf den Zusammenhang mit der Weltge-
 ichte hingewiesen werden müssen ¹). An Punk-
 die diesen Charakter nicht haben, sind solche
 weisungen nicht so nothwendig. (Beispiele sol-

H. Ritter, Gesch. der Phil. 1. Th. pg. 5.

cher Epochen sind der Eintritt des Christenthums, die Reformation u. s. f.)

4. Dafs keine andere Entwicklung des Geistes denkbar ist, und also auch keine andere Geschichte desselben, folgt schon daraus, dafs der Geist sich immer thätig verhält; ist nun kein anderes Verhalten denkbar als das nach Aussen oder zu sich selbst, so folgt daraus, dafs seine Entwicklung nur die seines Thuns, oder seines sich Begreifens ist. Damit streitet nun auch nicht, dafs uns empirisch Erscheinungen entgegentreten, welche dem Geist noch in andrer Beziehung eine Geschichte zuzuschreiben scheinen. Nämlich man spricht von Kunstgeschichte, von Rechtsgeschichte, von Religionsgeschichte u. s. f. Sind nun diese nicht Geschichte, oder wenn sie es sind, in welches Gebiet gehören sie? Sofern der Geist in seinem Wirken nach Aussen mit der Materie in Conflict geräth, und diese zu überwinden trachtet, ist dies Ueberwinden der Materie (Kunst) doch seine That, und in sofern die Entwicklung seines Siegs über die Materie in der Zeit erscheint, gibt es eine Geschichte dieser That d. h. eine Kunstgeschichte, die also Theil der Weltgeschichte ist. Eben so sind die Gesetze und Rechte Gestalten,

objective Bestimmungen, welche der Geist aus sich heraussetzt, seine Thaten. Eben so gehört dazu diejenige Seite der Religionsgeschichte, die man Kirchengeschichte im engeren Sinne nennt, wenn man darunter die Entwicklung des Geistes zu einer, in der Zeit und im Raume sich darstellenden, Gemeinschaft versteht. Was aber die Religionsgeschichte betrifft, sofern man sie von der Kirchengeschichte unterscheidet, so hat der Inhalt einer bestimmten Religion, indem er unverändert derselbe bleibt, keine Geschichte. Eine Religionsgeschichte wäre also nur entweder eine Geschichte der verschiedenen Religionen oder vielmehr der durch die verschiedenen Religionen sich fortentwickelnden Geistes. Da nun die Religion das Wissen von dem Verhältniß des Menschen zu Gott, und also Bewußtseyn des Geistes über sich selbst (in einer Beziehung) ist, so gehört die Entwicklungsgeschichte der Religionen allerdings zur Geschichte der Philosophie. Oder man versteht unter Religionsgeschichte, was man auch Dogmengeschichte, Geschichte des Lehrbegriffs genannt hat, wo schon der Name darauf hindeutet, daß hier die Entwicklung des wissenschaftlichen Bewußtseyns sich darstellt. — So läßt sich dies

die einzelnen Subjecte, die welthistorischen Personen, die als solche nicht nur einzelne Menschen sind, sondern eine höhere Weihe, als Werkzeuge einer höhern Macht, haben. Wem das Geschäft aufgetragen ist, die Thaten des Weltgeists zu vollführen, der ist der welthistorische Mensch, das welthistorische Volk. Wenn nun, wie gesagt, der allgemeine Geist in seiner geschichtlichen Entwicklung sich als eine Folge der verschiedenen Zeitgeister zeigt, die sich einer den andern ablösen, so ist es näher der Zeitgeist, der sich in den welthistorischen Individuen oder Völkern concentrirt, und sie zu Werkzeugen macht, die seine Thaten ausführen. Dafs die welthistorischen Personen nicht nur als Einzelne wirken, erkennt das religiöse Bewußtseyn an, welches in der Geschichte die Vorsehung Gottes walten, und die Menschen, welche in der Geschichte mächtig hervortreten, als Werkzeuge einer höhern Macht ansehen läfst, — sey es nun als eine Geißel, sey es als einen Wohlthäter. Allerdings aber ist die religiöse (vernünftige) Betrachtungsweise der Geschichte mehr oder minder selten geworden, und der gewöhnlichen irreligiösen Ansicht wegen das Aufgestellte weiter auszuführen. Diese gewöhnliche Ansicht

sieht in der Geschichte und ihren Begebenheiten nur eine Folge einzelner Thaten einzelner Menschen, und setzt damit einerseits die Würde Weltgeists herab, indem sie sein Walten in Sich entwickeln für das Spiel einzelner Willkür ansieht, andererseits die Würde aller zu einer Zeit lebenden Menschen, indem es die entwürdigendste Ansicht ist, daß Alle Nichts vermögen gegen Einen ihres Gleichen (gegen das welthistorische Individuum). Die richtige Ansicht sieht einem solchen scheinbaren Siege des Einzelnen nur seine Legitimation und die Macht des allgemeinen Geistes. Der Beweis, daß in einem Individuo wirklich der Zeitgeist sich manifestire, liegt in der Macht, womit das Individuum ausgestattet ist. Die Gewalt, die es ausübt, ist seine Begabung. Allerdings bleibt auch der Träger solcher Würde immer Individuum, und hat, obgleich größer als sie, weil der Geist sich nur starke Gefühle sucht, wie die anderen Individuen seine individuellen Absichten und Zwecke und Neigungen. Wo diese mit dem, vom Zeitgeist aufgelegten Geschäften streiten, da werden sie verfehlt — *involentem trahunt* — und das Individuelle erscheint als das Eitle, Verkehrte und Vergängliche. Da

gen, wo das Individuum mit diesen seinen Absichten in dem höhern Beruf aufgeht, und frei das Aufgetragne vollführt, so daß seine Zwecke eben auch Zweck des Geistes sind, da tritt die innere Befriedigung des Individuums hervor, seine Freude an diesem Werke — *fata volentem ducunt* — und nach Außen hin: Anerkennung des Individuums als solchen — Ruhm, und Liebe zu seiner Person. Diese Leiden und Freuden sind ganz sein persönliches Eigenthum; dem treibenden Geiste mißfällt nichts, und kein Zeitgeist erscheint seinem Begriffe mehr entsprechend als der andre. Allerdings könnte nun als Einwand angeführt werden, daß die welthistorischen Individuen selbst von dieser ihrer höhern Würde nichts wüßten. Aber da ist erstlich zu erinnern, daß während sie wirken, sie meist in die That sich verlieren und als Künstler d. h. unbewußt von der Idee getrieben wirken. Die Erkenntniß, in welcher Vollmacht sie dies thun, tritt erst nach vollendeter That ein (vgl. §. 2), und bei manchem welthistorischen Individuum kommt es nie zu dieser Reflexion. Tritt sie nun aber hervor, so ist zweitens zu bemerken, daß das Ergebniss der Reflexion allerdings ein falsches seyn kann, eine Selbsttäu-

schung. Ist bei dem Individuo das Ergebniss der Reflexion auf sich und seine Bedeutung dies, dass es Alles was es vollführte, nur vollführt habe als eignen Einfall, so trifft es der Fluch der Eitelkeit, dass ihm sein Wirken als jeder höhern Weihe ermangelnd erscheint, und darin geht ihm die innere Sicherheit und Befriedigung verloren, erkennt es aber, dass es etwas Wahrhaftes, eine Idee zu realisiren hat, so ist dies Kraft gebend zu, und Befriedigung gewährend nach der Vollführung. Nur muss stets bedacht werden, dass es Aufgabe genug ist, die Thaten der Zeit zu vollführen, und ist von dem, dem diese Aufgabe gestellt ist, nicht zu verlangen, dass er ganz sich und die Zeit begreife, der Geist theilt seine Arbeit (1. Cor. 12, 7.), eben so wenig aber, daraus, dass er seine Würde nicht begreift, zu folgern, er habe sie gar nicht. Mit oder ohne sein Wissen ist jedes welthistorische Individuum Repräsentant und Product seiner Zeit.

2. Ganz dem analog zeigt sich nun die Entwicklung des Bewusstseyns, das der allgemeine Geist über sich hat, in den verschiedenen Stufen so, dass in den verschiedenen Zeiten das Bewusstseyn des allgemeinen Geistes sich wiederum in Einzelnen fixirt, und von ihnen ausgesprochen wird.

Diese sind es, welche das Bewußtseyn des Zeitgeistes über sich selbst auszusprechen, berufen sind. Das Bewußtseyn nun, was die verschiedenen Zeitgeister über sich haben, sind die Zeitphilosophien, die, welche sie auszusprechen und darzustellen haben, sind die einzelnen Philosophen. Obgleich man nun bei diesen nicht, wie etwa bei den Helden der Weltgeschichte, sich auf ihre eigne Meinung von sich berufen kann, welche sie ihre Philosophie für ihre eignen Einfälle u. dgl. halten kann; weil wohl ohne Ausnahme ein jeder Philosoph von seinem System sagen wird, es sey Wahrheit, also nicht von ihm gemacht, sondern höchstens entdeckt, — so ist doch gerade hier die Meinung noch gewöhnlicher geworden, daß man es nur mit dem Eigenthum einzelner Menschen zu thun habe. Die Begebenheiten der Weltgeschichte erscheinen so groß und wichtig, daß die Menschen doch noch eher den Finger eines höhern Wesens darin erblicken, die Arbeiten der Philosophen so klein und so lichtscheu und nächtlich, daß davon keine Rede zu seyn pflegt, daß sie mehr seyen, als Erzeugniß und Eigenthum dieser Einzelnen. Zunächst widerspricht dem schon, daß man von orientalischer, griechischer, christlicher

etc. Philosophie spricht und also einen Zusammenhang dieser Philosophien nicht nur mit einzelnen Personen, sondern mit dem Christenthum, Griechenthum etc. anerkennt, dann aber ist bei jener Ansicht der objective Beweis vergessen, den die Philosophen für ihre höhere Würde haben, und der wie bei den Heroën in ihrer Gewalt liegt. Ihre Macht, ihr Einfluß, den sie äußern, ist die Beglaubigung, daß sie Werkzeuge einer höhern Macht sind. Diese Gewalt zeigt sich einerseits positiv, so, daß der Einzelne, welcher die Philosophie der Zeit zuerst ausspricht, die Uebrigen zwingt, sich ihm zu unterwerfen, und mit ihm das Bewußtseyn der Zeit auszusprechen (Stiften der Schule), andererseits negativ. Weil nämlich, wo eine neue Stufe des Bewußtseyns ausgesprochen wird, Viele, ja die Mehrzahl derer, welche philosophiren einer andern (der frühern) Stufe angehören, so werden sie, wo dem neuen Bewußtseyn Gewalt gegeben ist, diese Gewalt zwar ahnden, aber als Gefahr, und so polemisch, wenn nicht als Anhänger, als Gegner, die Wichtigkeit der neuen Erscheinung anerkennen. — Das Individuum bleibt auch hier Individuum, das seine subjectiven Einfälle und Gedanken hat. Je mehr

diese subjectiven Meinungen ihm Werth
 n, und es sie für das Höchste hält, und je
 es nun diese seine subjectiven Ansichten,
 auch zufälligen Kenntnisse u. s. f. in das mit
 einzutragen suchte, was es als Organ auszu-
 chen hat, um so mehr würde es seine Stellung
 ennen, um so mehr ein unwürdiges Werk-
 ; seyn. Die Möglichkeit eines solchen Ver-
 nisses ist nicht abzustreiten, und die Erfahrung,
 manche Philosophen in der That ihrer Indivi-
 dualität so viel Gewicht beilegen, als sey die
 Sprache bei der Wahrheit, daß sie sie (etwa
 ist) gefunden haben, zeigt es, daß es noch
 der solche gibt, welche weissagen, weil sie —
 hepriester sind. — Je mehr aber die Eitelkeit
 tritt durch die Zucht des Gedankens, und
 ,das Eigenthümlichkeitslose Denken selbst pro-
 irendes Subject ist,“ — um so weniger wird
 nur Individuelles einschleichen, und desto
 er wird der Repräsentant einer Geistesstufe mit
 ersplitteter Kraft nur das, was der Geist ihm
 , aus Licht zu fördern im Stande seyn. Wenn
 Philosoph seinen subjectiven Meinungen zu Ge-
 en, Etwas hineinträgt in die Verkündigung der
 Wahrheit, wenn er sich will geltend machen,

statt dessen, der ihm Vollmacht gegeben, so ist diese Eitelkeit das Loos des Eitlen. Sein Versuch wird zu nichts. Die subjective Schlacke, das was aus der Individualität des Philosophen unbegründet, nicht als organischer Bestandtheil der Philosophie zu ihr hinzugetreten ist, das wird sogleich vernichtet, sobald eine andre Gestalt auftritt und taucht in die Vergessenheit, der es angehört. Bestand hat nur das, was über alle Individualität erhaben ist. — Mit oder ohne Wissen des Philosophen, der sie zuerst verkündigt, ist jede Philosophie Product und Spiegel ihrer Zeit.

3. Eben so aber, wie in den Thaten, welchen sich die Entwicklung des Geistes manifestirt, bloß die eine That des Geistes zu erkennen ist, d. h. wie seine Entwicklung nur eine ist, — eben so ist auch das Bewußtseyn, das über sich hat, d. h. die Philosophie nur eine und die verschiedenen Philosophien nur Stufen der Entwicklungsgeschichte derselben (vgl. § 2, 2). Wie gesagt ist das Statuiren eines Weltplans wenn schon in der Weltgeschichte selten, doch fast unerhört in der Geschichte der Philosophie. Eher noch in der Geschichte der Begebenheiten: nur in der Geschichte der selbstbewußten Ve-

nicht soll keine Vernunft herrschen. Außer der
 Ansicht, daß die Philosophie nur Werk und Ei-
 genthum der Philosophen sey, liegt diesem Sich
 stellen noch eine andre Meinung zu Grunde,
 die, ob sie gleich jener ersten ganz widerstreitet
 und sie widerlegt, dennoch naiver Weise sich oft
 mit ihr verbindet. Es ist nämlich in die herr-
 schende Vorstellungsweise eine Verachtung des
 Denkens getreten, und eine Desperation daran, je
 zu Denken die Wahrheit zu erlangen. Darum
 sagen wir: Wer will darin, was doch nur Gedan-
 ken sind, irgend ein Gesetz oder eine Nothwen-
 digkeit der Entwicklung voraussetzen? Aber diese
 Ansicht von der geringen Bedeutung und Nicht-
 realität der Gedanken ist selbst Ergebniss einer
 (nicht längst vergangenen) Philosophie, die in die
 allgemeine Bildung getreten ist (vgl. § 2, 3.). Hätte
 diese Philosophie nicht solchen Einfluß geäußert,
 so würde das *punctum saliens* der Demonstration
 gegen das Denken gar Niemanden in den Sinn
 kommen. Ist es aber nun herrschendes Vorurtheil
 geworden, und behauptet man es, zugleich aber
 auch daß die Philosophie nur das Eigenthum We-
 niger, Einzelner sey, so widerspricht man sich
 selbst, indem man durch die That zeigt, daß das

philosophische Bewußtseyn nicht, wenigstens nicht lange, isolirt dasteht, sondern das allgemeine Bewußtseyn ist, und darum auch allgemein herrschend wird. (Ein Isolirtstehen etwa der Kantischen Philosophie wird in einer Zeit, in welcher die Resultate derselben allgemeines Vorurtheil geworden sind, kaum Einer behaupten.) — Es wird nun aber gegen die Ansicht, als seyen alle Philosophien nur die eine Philosophie, Etwas angeführt, was ihr gefährlicher scheint, als jene Vorurtheile, nämlich die Erfahrung. Diese, sagt man, widerlege eine solche Ansicht. Denn wenn man die Verschiedenheit der, zu verschiedenen Zeiten aufgestellten, Philosophien ansehe, und bemerke, wie eine von der andern nicht nur abweiche, sondern mit Bewußtseyn ihr widerspreche, sie zu widerlegen trachte, ja auch wirklich widerlege, — so sey dies ein Beweis dafür, daß die einzelnen Philosophien nicht Stufen in einer Entwicklung des Geistes, sondern Meinungen Einzelner seyen. Was nun diese Erfahrung betrifft, so ist sie ganz richtig, aber die Argumentation gegen uns dennoch falsch, weil aus der Verschiedenheit der einzelnen philosophischen Systeme gefolgert wird, was nicht sollte, und man ihre Entgegensetzung oberflächlich ansieht. Es wird

ich da behauptet, daß, weil die einzelnen Philosophien verschieden seyen, sie nicht Entwicklungen eines Geistes seyn könnten, während doch die Entwicklungsstufen sind, ihre Verschiedenheit nicht nur möglich, sondern nothwendig ist. Wenn der Geist sich entwickelt, so ist es nothwendig, daß die Stufen seiner Entwicklung verschiedene sind, denn im entgegengesetzten Falle, wenn es ja nicht verschiedene Stufen, sondern eine nur entwickelte sich nicht, sondern bliebe stehn, so ist die Sache gerade umzukehren, und dem, in den Philosophien nicht die Entwicklung eines Geistes anerkennen will, ihre Verschiedenheit beweisen dafür anzuführen. — Ein Andres scheint nun freilich, wenn gesagt wird, diese Verschiedenheit sey Entgegensetzung, und eine Philosophie widerlege die andere, aber auch hier läßt sich zeigen, wie dies Verhältniß bei jeder Entwicklung stehen muß. Hegel bemerkt sehr treffend, daß die Blüthe die Knospe widerlege etc. Indem eine Philosophie das Bewußtseyn ausspricht, welches der Geist auf einer Stufe erreicht hat, ist das Bewußtseyn das höchste, was er haben kann (in der Zeit) und so, als die höchste, absolute, Stufe nicht die Philosophie der Zeit das Errungene aus.

... ~~... ...~~ ... kann, daß die folgende
~~... ...~~ ... bestehn läßt, nur aber ihre
~~... ...~~ ... durch sie, was in jener als das
~~... ...~~ ward, zum Moment
~~... ...~~ ... was in der Knospe die höchste
~~... ...~~ ... der Blume zum dienenden
~~... ...~~ ... Philosophie ist damit nicht
~~... ...~~ ... in ihren richtigen Ort gestellt
~~... ...~~ ... ist nur gezeigt, daß sie nicht die
~~... ...~~ ... höchste Stufe gewesen, und darin be-
~~... ...~~ ... Widerlegung einer Philosophie durch die
~~... ...~~ ... Diese Widerlegung ist Aufheben der
~~... ...~~ ... Philosophie, d. h. Negiren und Conservi-
~~... ...~~ ... ist nothwendig, damit eine Entwicklung
~~... ...~~ ... kann. Mag dieses Fortschreiten nun
~~... ...~~ ... daß die folgende Philosophie die
~~... ...~~ ... ganz anerkennt, und bestehn läßt,
~~... ...~~ ... nur das Princip tiefer begründet, so daß es
~~... ...~~ ... mehr Princip ist, — oder mag es darin be-
~~... ...~~ ... daß die folgende Philosophie polemisch ge-
~~... ...~~ ... die vorhergehende, das entgegengesetzte Prin-
~~... ...~~ ... geltend macht, und so die Ergänzung zu einer
~~... ...~~ ... bildet. (wo sogar der Fall eintreten
~~... ...~~ ... daß die, sich ergänzenden, Philosophien gleich-
~~... ...~~ ... auftreten und sich bestreiten, und die Zeit-

philosophie so an zwei Individuen vertheilt ist,) — mag endlich die Entwicklung so vor sich gehn, daß eine Philosophie auftritt als, das früher Dagewesene, sich Widersprechende, vermittelnd, — in allen diesen Fällen geht die Entwicklung nicht ohne Widerlegung vor sich. Jede Philosophie muß sich für die höchste Stufe der Entwicklung halten, weil sie es wirklich ist, und eine höhere annehmen schon diese höhere seyn hieße; und jede folgende muß diese Würde bestreiten d. h. sie widerlegen. Und so ergibt sich denn, was sich schon aus der Continuität der Entwicklung folgern ließe, daß jede Philosophie, wie sie Product ihrer Zeit, so auch Product der vorhergehenden Philosophie ist¹⁾. Die oben angedeuteten Weisen sind die gewöhnlichsten, wie sich eine Philosophie an die Vergangenheit knüpft, und ihren Zusammenhang mit frühern Gestalten beurkundet, aber auch in den Fällen wo sich der Anknüpfungspunct nicht zeigt, und sogar

¹⁾ Auch in der Weltgeschichte ist dies Verhältniß, daß ein jedes Individuum Product ist der von andern Individuen vollbrachten Thaten, und das Wort Napoleons bei Friedrich II. Grabe hat eine tiefere Wahrheit, als die meinen, die nur ein Compliment darin sehn. Wäre nie ein Friedrich gewesen (was belächelt nicht denkbar) so wäre die Geschichte eine andre.

§. 4

Darstellungsweisen der Geschichte.

Je nachdem bei einer Darstellung der Geschichte die einzelnen Facta, oder die einzelnen Individuen, von denen sie ausgeführt wurden, deren subjective Beschaffenheit, oder ein allgemeiner Gedanke, der durch die Geschichte hindurchgeht, oder der allgemeine Geist, der in der Geschichte manifestirt, zum Gegenstand genommen wird, je nachdem ist eine Darstellung plastisch (chronikalisch), oder ethologisch, oder pragmatisch, oder philosophisch.

Nach Allem bisher Dargelegten ergibt sich für den Inhalt der Geschichte (die einzelnen Facta) dass sie sind zwar 1) zeitliche Erscheinungen, dass solche 2) durch einzelne Individuen vollbracht, aber nicht nur dies, sondern sie sind 3) theilweise in einer Entwicklung und zwar 4) in der letzten, im Begriff des allgemeinen Geistes begründeten Entwicklung desselben. Jedes einzelne Factum sowol, als auch der ganze Complex derselben kann nun ausschliesslich, oder vor-

dieser Bestimmungen auf-
 verschiedenen Auffassung dar-
 stellung der einzelnen Momente in
 nur so, wie sie sich zugetragen ha-
 man einen bestimmten Faden durch
 nachzuweisen sucht, und ganz ohne
 darauf, daß die einzelnen Facta sonst
 irgend etwas sind, als eben Facta, nennen
 plastische Darstellung. Sie hebt in der
 das ganz richtige Moment hervor, daß
 derselben einzelne Facta sind. Die
 hat diesen plastischen Charakter, — die
 Geschichtschreiber des Alterthums gehören
 dazu. Ganz rein möchte es nicht möglich seyn,
 diesen Charakter zu behaupten (ausgenommen etwa
 das Verfahren bei den Diarien der chinesischen
 Kaiser), weil schon jedes Abwägen des Wichtigern
 und Unwichtigern in der Geschichte, in die Dar-
 stellung Etwas hineinträgt, was die einzelnen Facta
 nicht enthalten, da alle, in sofern sie gesche-
 hen, gleich wichtig sind. Indefs nähern sich der
 rein plastischen Darstellung die sogenannten ge-
 schichtlichen Darstellungen ohne Raisonement. Die
 neuere Zeit, welche sich im Ränniren oft über

die Gebühr gefällt, und in der es Mode geworden ist, daß auch in der Behandlung der Geschichte der Darsteller lieber sich, als die Geschichte geltend macht, läßt diese Art Darstellungen seltner werden, als es wünschenswerth ist. Fefsler, der überhaupt treffliche Winke über die Bedeutung und Würde der Geschichte gibt, nennt (in seinen Resultaten meines Denkens und Erfahrens) diese Art der Darstellung, Darstellung der Erscheinung, und führt als Beispiel einer solchen den Satz an: **Claar hat Rom bekriegt.** Die Frage, welche sich der vorlegt, der eine plastische oder chronikalische Darstellung geben will, ist die: **Was ist geschehn?** Es ist diese Darstellungsweise in der Behandlung der Weltgeschichte nicht genug zu empfehlen, da nur durch sie die Facta der Vergangenheit unverfälscht aufbewahrt werden, und so das Material der Geschichte gesichert wird. Die Tradition, auch eine plastische, chronikalische Darstellung, macht allein eine Geschichtsdarstellung möglich, indem sie, was geschehen, nicht vergehen läßt. Und so muß man es eine Verkennung des Wesens der Geschichte nennen, wenn, oft von einem ganz richtigen Standpunkte aus (wie z. B. von H. Leo in seiner Beurtheilung der Schlosserschen Geschichte) über

... die Facta erzählende, Geschichtsdarstellung
 ... ~~ist~~ ~~Stab~~ gebrochen wird.

Das Zweite, was sich ergeben hat für den
 Verlauf der Geschichte, ist, daß die Facta geschehen
 durch Individuen, welche, als solche angesehen,
 Triebe, Zwecke, Neigungen bei Vollbringung
 ihrer Thaten hatten. Werden nun bei der Dar-
 stellung diese besonders hervorgehoben, und wird
 dabei davon abstrahirt, daß die Individuen Werk-
 zeuge waren, so entsteht die psychologische
 Darstellung, welche Alles auf die Zwecke und Ab-
 sichten des handelnden Individuums zurückführt,
 und durch sie die Facta erklärt, oder vielmehr
 nur dies erklärt, wie das Individuum dazu kam,
 irgend Etwas zu vollbringen. Felsler nennt diese
 Darstellungsweise Darstellung des Scheins. Die
 Frage, die sich der Geschichtschreiber in dieser
 Hinsicht vorlegt, ist: wodurch ist das geschehn.
 Der Satz etwa: Cäsar hat Rom bekriegt, weil er
 ehrgeizig war, oder, weil er einsah, daß die Re-
 publik sich überlebt hatte, u. dgl. ist ein Beispiel
 dieser Darstellungsweise. Wenn aber hiermit das,
 was erklärt wird, eigentlich nicht die Begebenheit
 ist, sondern nur das Thun des Individuums, das
 aber was erklärt wird, die Hauptsache ist, so springt

ie Augen, wie eine solche Betrachtungsweise höhern Gesichtspunkt der Geschichts-Betrachtung nicht nur ignorirt, sondern leugnet, und indem sie so psychologisch die Motive etc. zur Hauptmacht, für die Biographie sehr passend, für Behandlung der Geschichte aber, in der es sich mehr handelt, als um Einzelner Gemüthsbeurtheilung, nicht am Ort ist. — Mit dieser Betrachtungsweise, die doch wenigstens für die Biographie lobenswerth ist, hängt eine andere zusammen, der man dieses Lob nicht geben kann, die sich nicht auf die psychologischen Gründe zurückgeht, sondern, und vorzüglich, den zufälligen Veranlassungen der Begebenheiten nachgeht, und die Geschichte ansieht als ein Aggregat sonderbarsten Zufälligkeiten. So z. B. wenn gesagt wird, daß die französische Revolution einen andern Ausgang genommen hätte, wenn Ludwig XVI. nicht gefrühstückt hätte, oder ohne diese im Capitol wäre Rom nicht errettet etc. Solche wenns und abers sind wohlfeil zu haben, Witz gefällt sich darin, auszudenken was vielleicht geschehen wäre; aber solche Darstellung hat gar keinen Werth, obgleich man gerade bei solchen Darstellungen sehr viel davon gesprochen

hat, daß sie dem Causalzusammenhang so genau nachspürten. Zu der Gedankenlosigkeit, welche Ursache und zufällige Veranlassung verwechselt, hat sich kleinliche Eitelkeit gesellt, welche sich über ihre eigene Unbedeutendheit tröstet damit, daß ihr nur die zufälligen Umstände fehlen, bei denen ein Anderer groß wurde. Auch die Art, gerade in solchen Zufälligkeiten den Finger der Vorsehung am meisten zu finden, spricht eben nicht für die reinste Religiosität.

3. Der dritte Gesichtspunkt bei Betrachtung der Geschichtsmomente ist der, daß sie Stufen sind in einer Entwicklung, und also das Eine, was sich in der Geschichte entwickelt hat, dargestellt werden muß. Wird nun als das sich Entwickelnde irgend ein subjectiver Gedanke des Schriftstellers angesehen, oder wenn er selbst auch gar nicht glauben sollte, daß dieser Gedanke wirklich Princip der Entwicklung sey, setzt er nur in seiner Behandlung diesen Gedanken fest als den leitenden, so daß Alles, was erzählt wird, dazu dient, diesen Gedanken ins Licht zu setzen, so ist seine Darstellung pragmatisch, d. h. es ist ein gewisses *πρᾶγμα*, das er sich vorgesetzt hat, und das er durch seine ganze Darstellung hindurchführt. Den

formalen Werth einer solchen pragmatischen Geschichtsdarstellung bestimmt das, ob sie wirklich das eine Pragma durch alle Facta consequent durchführt, den materialen die höhere oder geringere Würde des erwählten Pragma. Was den formalen Werth betrifft, so können Darstellungen, die als zu behandelndes Pragma etwa die Entwicklung der Kriegskunst, oder das Gleichgewicht der Staaten, nahmen, ganz gleichen Werth haben. Wesentliches Merkmal aber der pragmatischen Geschichtsdarstellung, wodurch sie sich von der unten zu betrachtenden philosophischen unterscheidet, ist immer dies, daß der Gedanke, der durch die ganze Darstellung durchgeführt wird, ein subjectiver, willkürlich erwählter ist, so daß die ganze Geschichte erscheint als Vehikel dieses einen subjectiven Gedankens. Die Frage: mit welcher der pragmatische Historiker alle Facta ansieht, ist diese: zu welchem Ende ist dies geschehn, — wozu? — Wirkliche Gültigkeit haben solche Darstellungen nur für den, welcher das Pragma des Schriftstellers auch zu dem seinigen macht, so daß er es für ein würdiges und wesentliches anerkennt, und da ist allerdings nicht zu leugnen, daß gar manche pragmatische Historiker darin sich irren, daß sie die Prätension machen,

es solle Jeder ihr, zufällig erwähltes, Pragma gelten lassen, und am Ende meinen, um bei dem oben angeführten Beispiel zu bleiben, die ganze Geschichte habe wirklich den Zweck, die Kriegskunst etc. zu entwickeln und zu vervollkommen. Abgerechnet dies, haben solche Darstellungen ihren Nutzen; den, daß das geschichtliche Material mehr ans Tageslicht gefördert wird, — zunächst in einer Beziehung. Die historischen Forschungen, die durch das vorgesetzte Pragma mehr eine bestimmte Richtung bekommen, können deshalb Alles, was sich ihnen ergibt, genauer und gründlicher untersuchen, als wenn sie ohne eine solche beschränkende Rücksicht, ins Unbestimmte unternommen werden. Genau genommen ist jede Geschichtsdarstellung, die etwa ein einzelnes Volk zum Gegenstand nimmt, eine pragmatische Darstellung, da sie die Geschichte der übrigen Völker nur berührt, als diene sie, die Geschichte dieses Volkes zu bilden. —

4. Die vierte Darstellungsweise der Geschichte ist die philosophische, wenn nämlich der Gesichtspunkt festgehalten wird, daß alle Facta der Geschichte nur Momente in der nothwendigen Entwicklung des Geistes sind, und sie also nachgewiesen werden, als im Begriffe des Geistes selbst

gepflegt. Felsler nennt eine solche Darstellung Darstellung des Geistes (z. B. Cäsar hat Rom besiegt, weil der Geist eine Stufe erreicht hatte, auf der er die römische Republik nicht mehr ertrug) hat indess sie und die pragmatische Darstellung nicht geschieden, indem er der Subjectivität des Schriftstellers so viel Raum läßt. Die Frage, welche der philosophische Historiker an die Geschichte that ist: Warum ist das geschehn, d. h. worin liegt die innere Nothwendigkeit, und sein Zweck ist, die Geschichte als im Begriff des Geistes enthalten, und als Explication desselben, darzustellen. Es ist nicht zu leugnen, daß dem Inhalte nach es Annäherungen zwischen der pragmatischen und philosophischen Darstellung geben kann, wenn nämlich der pragmatische Geschichtschreiber durch die wahre philosophische Idee sich leiten läßt, aber ihr eine so subjective Haltung gibt, daß sie der Form nach zu einem bloßen Pragma herabsinkt, und so in der Form sich von einer streng philosophischen Darstellung ein großer Unterschied findet. Damit schleicht sich denn gar vieles nur Subjective mit ein. Das ist bei Herder sehr oft der Fall, der in seinen, mehr der Vorstellung angepaßten Versuchen, viel Treffliches enthält. Eine streng durchgeführte

... Geschichte haben wir noch nicht.
 ...inge dazu. Fichtes Versuche ha-
 ...jective Gestalt. Ungeordnete, apho-
 ... Gedanken gibt Kapp. Die Vorlesun-
 ...regel werden ausführlich geben, was in
 ...philosophie angedeutet ist. Diese Ver-
 ...mögen die Möglichkeit einer solchen Behand-
 ...weise praktisch beweisen, da der strenge Be-
 ... daß sie möglich sey, nur im System der
 ...wissenschaft, und zwar nur in einem solchen Sy-
 ...em gegeben werden kann, aus welchem auch eine
 ...solche Darstellung hervorgehn kann. (Eine Un-
 ...deutlichkeit, die etwa hierin liegen möchte, findet
 ...später ihre Erledigung). Hier kann ein solcher
 ...nicht erwartet werden, etwas Andres bedarf aber
 ...einer Erwähnung. Man hat solche Versuche so
 ...bezeichnet, daß man sie genannt hat Constructio-
 ...nen der Geschichte *a priori*. Dieser Ausdruck,
 ...der auf einer irrigen Ansicht von der Denkhätig-
 ...keit beruht, ist etwas ungeschickt, und wäre es
 ...passender, vom Begreifen der Geschichte zu
 ...sprechen; aber dies bei Seite gelassen, ist hier der
 ...Ort, einige Folgerungen zu widerlegen, die man
 ...aus diesen Versuchen gemacht, und wodurch man
 ...sie in Verlegenheit zu setzen gesucht hat. Man

hat nämlich erstens gesagt, daß, wenn es solche Construction geben könne, daß da die Geschichte selbst etwas Unnützes sey, dessen es nicht bedürfe, und zweitens, daß dann der Philosoph auch die Zukunft construiren müsse. Der erste Einwand, stricte genommen, daß bei Möglichkeit einer solchen Construction die Geschichte selbst unnütz wäre, fällt in sich selbst zusammen. Denn wenn eine solche philosophische Construction doch offenbar ein Theil der Philosophie ist, die Philosophie aber das Bewußtseyn, das der allgemeine Geist über sich selber hat (§. 2.), und näher eine bestimmte Philosophie eine Stufe in seiner bewußten Entwicklung, — wenn ferner das Bewußtseyn des Geistes nur in so fern entwickelt seyn kann, als er selbst entwickelt ist, so folgt daraus, daß eine Stufe in der Entwicklung seines Bewußtseyns, d. h. eine bestimmte Philosophie, nicht möglich ist, ohne daß überhaupt Entwicklung des Geistes da ist, d. h. (§. 1.) Geschichte. Wäre keine Geschichte da, d. h. keine Entwicklung des Geistes, so gäbe es zuvörderst schon überhaupt keine Philosophie, d. h. kein Bewußtseyn des Geistes über sich selbst, denn das Erwachen zum Bewußtseyn wäre ja schon ein Weitergehen, d. h. Entwick-

lung, (pag. 13) — es gäbe noch minder eine bestimmte Philosophie, d. h. kein Bewußtseyn der Entwicklungsstufe, es gäbe ferner keine Philosophie der Geschichte, d. h. kein Bewußtseyn über die Entwicklung des Geistes. — So ganz stricte möchte aber jener Einwand auch nicht gemeint seyn, sondern die Meinung vielmehr die seyn, daß, im Fall es eine Construction möglich sey, die Geschichte für den, der da construirte, unnöthig sey, in so fern, als er nichts davon zu wissen brauche. Hier muß man nun genau unterscheiden zwischen dem Subject, welches construiert, und der Construction. Von dieser letztere betrifft, so ist sie allerdings ganz unabhängig von der Kenntniß der Geschichte, was sie darin zeigt, daß sie ohne eine solche verständlich ist. Ein Beispiel möge das erläutern. Jeder weiß, daß der Beweis des pythagoräischen Lehrsatzes verstanden werden kann, ohne daß man vom Pythagoras etwas weiß, oder ohne daß man sich von der Wahrheit des Satzes vorher durch Messung überzeugt hat. Pythagoras hätte nun diesen Beweis nicht gefunden, wenn er nicht ein weiser Mann gewesen wäre, und nicht vorher gemessen hätte u. s. w. Ist deshalb seine Weisheit oder sein Messen Fundament des Satzes, und besteht er nicht

das sie? — Dasselbe ist nun der Fall mit dem, der aus dem Begriff die Geschichte ableitet. Ihm ist die empirische Kenntniß nöthig, weil er nur durch sie die intensive Kraft erhält, sie wegzuwenden, und rein im Gebiet des Begriffs zu versinken. Was ihn betrifft, so ist das ganz richtig, daß er nicht mehr construiren kann, als er empirisch weiß, ja noch mehr, in seiner Construction ist er vollständig von der empirisch gegebenen Person ausgegangen und ist durch Vergleichung und Abstraction u. s. w. zu dem Begriff gekommen, aus dem er vorher deducirt, er hätte das auch nicht vermocht ohne seine Kenntnisse, aber ist erst der Begriff aufgestellt, so ist auch die Genesis desselben dem bestimmten Individuo gleichgültig, und hat die Deduction Evidenz, ohne daß man von der Genesis u. s. w. des Begriffs Etwas weiß, so ist es ein Beweis, daß sie unabhängig davon ist. — Für den Construiren den also ist schon aus diesem Grunde die Kenntniß der Geschichte nöthig, als er bloß so weit construiren wird, als seine Kenntniß reicht, Sie ist ihm aber noch aus einer anderen Ursache unerläßlich, nämlich um das, seinen Begriffsbestimmungen Entsprechende in der zeitlichen Erscheinung nachzuweisen. Denn wenn der

Fleisch und Bein greifbar hinsetzt. Man drückt sich besser so aus: Seine welthistorische Bedeutung soll begriffen werden, wo man schon durch den Ausdruck absurden Forderungen entgeht; das Wesentliche in ihm soll begriffen (Schelling sagt, begreifen ist schaffen) werden; ist dies geschehen, so tritt das Empirisch-bekannte als ein Beiwerk hinzu. Hier ist nun Etwas zu bemerken, gegen einen Einwand, der neuerlich in einem sehr schätzenswerthen Werke (H. Ritter, Gesch. der Phil. 1. Bd. pag. 18 ff.) erhoben ist, und von der entgegengesetzten Seite ausgeht, als sonst die Einwände. Zuvörderst müssen wir den Vorwurf der „überflüssigen Verwirrung der philosophischen und geschichtlichen Methode“ bei Seite schieben, denn es ist gezeigt, daß das Wort Geschichtlich nicht Epitheton zu Methode werden kann. Die Geschichte, objectiv angesehen, hat ihren eignen Gang, nur bei ihrer Darstellung kann es verschiedene Methoden geben; gäbe es nun, wie Hr. Prof. Ritter zu meinen scheint, nur eine der Darstellung der Geschichte geziemende, Methode, so hätte er das zu beweisen; eben so wenig kann pag. 19 in dem Satz, „daß eine solche Ableitung aus dem Begriff nicht Sache der Geschichte, sondern der

Speculation sey, eben weil auch hier anstatt Geschichte Geschichtsdarstellung stehn muß, der Gegensatz zwischen dieser (d. h. einer) und der Speculation (d. h. einer andern Darstellungsweise) Gültigkeit haben. Was vom Standpunct der vom Hrn. Prof. Ritter vorgezogenen (plastischen vgl. den § unter 1) Darstellungsweise gesagt ist, ist, weil ihr Vorzug nicht erwiesen ist, ungültig. Der wichtigste Einwand ist pag. 20 gemacht, wo nämlich gefragt wird, ob ein solcher empirischer Nachweis nicht etwa ganz Unnützes sey? Diese Frage stellt sich nicht auf den Standpunct des bloßen Empirismus, der sie umkehren würde, sondern auf den Standpunct des Gedankens, dem Alles, was nicht Gedanke ist, als unnützes Beiwerk erscheint, und so ist der Ausdruck, daß das Empirische „ein Ballast der Wissenschaft sey“ nicht unpassend. Das ist nämlich ganz richtig, daß der Nachweis, es sey so geschehen, die Gewißheit, es habe so geschehen nicht zu geben noch stärken kann; dieser Nachweis geschieht aber auch gar nicht der Construction wegen, sondern des empirisch Gegebenen wegen. Dieses bedarf einer Rechtfertigung, in diesem soll die Vernunft aufgezeigt werden, weil das Bedürfnis des Menschen dies fordert, und darum

wird das, dem Begriff Parallele und ihm Entsprechende, in der Erfahrung nachgewiesen, weil jede Construction der Geschichte den Zweck hat, eine Theodicée der Wirklichkeit zu seyn. Hr. Prof. Ritter stellt dann den Nutzen einer solchen Construction in Abrede, (woran nicht viel liegen würde, da die Wissenschaft überhaupt keinen Nutzen d. h. Zweck außer ihr selber hat), indem er behauptet, daß ein solcher Nachweis, etwa dazu unternommen, die wissenschaftlich Unmündigen zur Wissenschaft zu führen, diesen Zweck verfehlen müsse, weil da ihre Ueberzeugung nie eine begriffsmäßige werden könne, — dieser Einwand ist etwas wunderlich, beinahe so wunderlich, als wollte man ein Kind nie buchstabiren lehren, weil es da nie zusammenhängend lesen, oder nie das Clavierspiel üben lassen, weil es da nie dahin kommen würde, ohne Uebung, d. i. vom Blatte zu spielen. — Wenn endlich Hr. Prof. Ritter seinen Ausfall gegen die Construction der Geschichte damit schließt, daß sie für Jeden, der den Begriff der Menschheit habe, zu spät komme, so beruht dies auf einer Ansicht von der begriffsmäßigen Entwicklung, als sey diese nichts Anderes, als die sogenannte analytische Methode. Der Fortgang des Begriffs ist

ein lebendiger, organischer und Niemand wird behaupten wollen, daß dem, der das Saamenkorn hat, der Baum der daraus komme, zu spät komme und unnütz sey. — Was aber Hr. Prof. Ritter zum Schluß über die wissenschaftliche Bequemlichkeitsliebe sagt, ist vortrefflich; es ist nicht zu läugnen, daß diese sich in allgemeinen Begriffen, namentlich in unserer Zeit, sehr gefällt, nur muß man sich nicht verhehlen, daß es auch eine geistige Bequemlichkeitsliebe giebt, die die Arbeit des Denkens scheuend, sich nur im Besondern wohl fühlt, und weil das Speculiren Arbeit und Mühe macht, lieber von Blatt zu Blatt schleicht. Die zweite Folgerung, welche man aus solchen Versuchen macht, und wodurch man die Unhaltbarkeit und Unmöglichkeit solcher Constructionen ins Licht setzen will, ist die, daß der Philosoph dann auch die Zukunft construiren könne, und man hat die Anforderung gemacht, er möge das zu seiner Beglaubigung thun. In diesem Einwand, den ein schlechter Witz öfter zu gebären pflegt, als ernstes Bemühen um die Wehrheit, ist die Unhaltbarkeit leicht nachzuweisen. Man hält sich nämlich da an Nichts, als den oben gerügten Ausdruck Construction *a priori*, und will darin die Ver-

pflichtung des Vorhersagens finden. Nimmt man aber das, was in jenem Ausdruck das Wahre ist, in seiner wahren Bedeutung, so wird sich die Sache ganz kurz beseitigen lassen. Wenn nämlich die Philosophie das Bewußtseyn des Geistes über sich und seine Entwicklung ist, so kann sie nur das enthalten, wozu er sich entwickelt hat. Würde sie darüber hinausgehn, so würde sie entweder eine neue Stufe der Entwicklung bilden, d. h. was sie enthielte, wäre eine neue, schon erreichte Stufe, also nicht mehr Zukunft; oder sie würde wirklich die Zukunft zu geben versuchen, nun da würde sie über sich selber hinausgehn, und könnte recht erbauliche Weissagungen enthalten, wirklich *a priori* Ausgedachtes, auf den Namen eines wissenschaftlichen Begreifens aber nicht Anspruch machen können. Solche Vorhersagungen, wie man sie z. B. bei Kapp.¹⁾ auch bei Fichte und Schelling findet, die über ihre Zeit hinausgehn, sind in der That Hirnspinnate, die den Vortheil haben, daß man sie nicht widerlegen kann, aber großen Schaden gestiftet haben, indem sie gegen die Wahrheit mißstrauisch machten.

1) Christus und die Weltgeschichte.

§. 5.

Darstellungsweisen der Geschichte der Philosophie.

Bei der Darstellung der Geschichte der Philosophie ist die plastisch - chronikalische Darstellungsweise unnütz, die psychologische und pragmatische unstatthaft, also die philosophische die einzig angemessene. Eine solche kann nur aus einem bestimmten philosophischen System hervorgehn.

1. Es ist oben §. 4., 1. gesagt, daß die bloß erzählende Darstellung der Geschichte zu rühmen sey, weil sie eben die geschehenen Facta erhält und vor der Vergessenheit schützt. Aber in dieser Bestimmung des Nutzens, den sie hat, ist auch ausgesprochen, wie sie keinen Werth haben kann, da, wo es sich um etwas Anderes als um äußerliche Thaten, die der Vergessenheit zu entreißen sind, handelt. In der Geschichte der Philosophie bedürfen die Thaten eines solchen Aufbewahrens nicht, da sie durch ihre Beschaffenheit der Vergessenheit enthoben sind. Die Philosophien sind niedergelegt in Schriften, und offen liegen die Ac-

ten dieses Prozesses vor Jedem, der Vergessenheit entzogen. Sie sind wesentlich bleibend, und der Chronik bedarf es bei ihnen nicht, weil sie ihre eigne Chronik sind. Wenn aber eintheils durch die Masse dieser Acten, andertheils dadurch, daß durch Seltenheit, oft Sprache etc. viele derselben dem Geschichtschreiber unzugänglich bleiben, so ist allerdings dies Bedürfnis da, daß es auch, nur referirende, Darstellungen von ihnen gebe, die so viel als möglich sie selbst, und nur sie selbst, und sie selbst im Wesentlichen ganz darstellen. Das sind kritische Apparate, Uebersetzungen, Auszüge, u. s. w. Solchen Werken soll durchaus ihr Werth nicht abgesprochen werden, vielmehr erkennen wir es mit Dank an, wenn die Kritik das Wahre vom Falschen sichtet, wir erkennen es daß eine große philosophische Einsicht mit großer Gelehrsamkeit gepaart sich da zeigt, wo aus vielen längst vergessenen Folianten treue Darlegungen des Wesentlichen geschöpft werden. Aber wir müssen gestehn, daß diese dankenswerthen Arbeiten nur nicht auf den Namen von Geschichtsdarstellungen Anspruch machen können. Monographien, gelehrte Lexica wie z. B. das von Bayle, sind eben so geschickt

. . . aufzunehmen; —
 Darstellungsw . . . bei den uns näher lie-
 . . . jedem Jeden zugänglich
 . . . weil sie uns näher lie-
 Bei de . . . arzungen in der Darstellung
 Philosophie . . . eine ausführlich entwickelten,
 Darstellung . . . unzweifelhaft oder abgethan
 und pr . . . der die meisten Compendia und
 sophisc . . . , welche die Gechichte der Philo-
 kann . . . , ansehn, so muß man leider ge-
 schen . . . während die plastische, chronikalische
 . . . in der Behandlung der Welt-
 . . . verschwunden ist, sie sich in das
 . . . Geschichte der Philosophie, in das sie
 . . . gehört, eingeschlichen hat und behauptet.
 . . . , wie man sie in den Compendien
 . . . findet, wo, wie zur beliebigen Auswahl,
 . . . philosophische Systeme, ohne irgend eine Idee
 . . . hindurchzuführen, dargelegt werden, paßt
 . . . Lexicon wie etwa die Encyclopädie von Ersch
 . . . u. a. w. eben so gut, wie für ein sol-
 . . . Compendium, denn die Zeitfolge ist dabei
 . . . Darstellung eine eben so äußerliche Ordnung
 . . . etwa die alphabetische Ordnung. Dazu kommt
 noch der Nachtheil, daß, während in einem sol-

in jeder Artikel möglichst vollständig wird, in solchen Compendien man es nicht einmal genau nimmt, und so eine ermüdende Sammlung vieler unzusammenhängender Systeme gegeben wird, da eine erschöpfende und genaue die Grenzen des grössten Werkes überschreiten würde. Es ist bei einer solchen Behandlungsweise kaum ein Wunder, daß Keiner mit rechter Lust Geschichte der Philosophie studirt, dem es Ernst ist um die Philosophie selbst, und nur die sich mit ihr befassen, denen an Nichts so viel liegt, als an gelehrtten historischen Notizen, kein Wunder daß ein Kant (in seinen Prolegomenen) von den Lesern die sogleich von sich weist, „denen die Geschichte der Philosophie selbst ihre Philosophie ist.“ Auf diese Weise eine Geschichte der Philosophie zu schreiben, dazu gehört großer Fleiß und große Gelehrsamkeit, ein Mangel an philosophischen Geist kann da kein Hinderniß seyn.

2 Was die psychologische Behandlungsweise der Geschichte der Philosophie betrifft, so würde sie es sich zum Geschäft machen, die in dem philosophirenden Subjecte liegenden Gründe, seine Neigungen, Leidenschaften u. s. w, aufzusu-

chen, und zu sehn, wie die ihn dazu brachten, gerade dies System anzustellen. Als wäre die Philosophie bloß Product seiner individuellen Beschaffenheit, würde sie aus dieser die Entstehung des Systems zu erklären suchen. Es scheint, als wenn die natürliche Scheu davor, die Entwicklung der Vernunft von lauter Zufälligem d. h. Unvernünftigem abhängig zu machen, es verhindert hätte, daß solche Darstellungen ans Licht gekommen sind. Jedoch sind gerade in der neuesten Zeit, wenn auch nicht die Versuche gemacht worden, die ganze Geschichte der Philosophie so zu erklären, so doch oft, auch aus dem Munde berühmter Leute, Aeußerungen hervorgekommen, welche, wenn auch nur aphoristisch und einzelne Systeme betreffend, doch eine solche Ansicht zu verrathen scheinen. Denn wenn z. B. Hegel der Hofphilosoph, und die Gestalt, die die Philosophie unter ihm gewonnen servile Hofphilosophie u. s. w. genannt wurde, so sind damit sehr niedrige Privatabsichten u. dgl. zum bewegenden Princip des Systems gemacht, und es selbst in die Sphäre der Intrigue gezogen, wo also von dem Product der Vernunft gesagt wird, es sei nur ein Mittel, ganz zufällige, unvernünftige Zwecke zu erreichen. Es

haben auch Viele das nicht verschmäht, namentlich bei unverständenen Systemen Hypochondrie, Dünkel, die Eitelkeit, Neues zu sagen u. s. f. als den Erklärungsgrund anzugeben, welcher Licht über das ganze System verbreite. Wenn aber das Zufällige nie das Vernünftige hervorbringen oder erklären kann, und also diese Weise der Darstellung der Vernünftigkeit der Geschichte Eintrag thut, so gilt das besonders da, wo das Vernünftige selbst in der Form der Vernunft auftritt, und sich manifestirt nicht als äussere That, sondern als Gedankensystem, als Philosophie.

Ganz dasselbe gilt nun auch von der pragmatischen Darstellung, wenn nämlich im Verlauf der ganzen Geschichte der Philosophie nicht nachgewiesen würde das innerste Wesen der Vernunft selbst, und die Entwicklung dieses Wesens, sondern irgend ein, dieser Entwicklung fremder, sey es auch ein noch so hübscher und scharfsinniger Gedanke. Auch hier gilt was von der plastischen, chronikalischen Darstellung gilt, dafs, was sie bei der Darstellung der Weltgeschichte entschuldigt, ja schätzenswerth macht, bei der Geschichte der Philosophie wegfällt, dafs nämlich dadurch die ge-

nauere Erforschung der Thatsachen befördert wird. Man muß gestehn, daß auch solche Darstellungen consequent durchgeführt sich nicht finden, obgleich Anklänge daran öfter vorkommen, auch da wo das leitende Pragma nicht einmal klar ausgesprochen ist. Wo man in der Geschichte der Philosophie mehr erkannt hat, als einen Wechsel von Meinungen, und einen Faden durch sie hindurch verfolgte, ist Manchem, dem die Bemerkung aufstieß, wie die Philosophie ihren Weg zwischen verschiedenen Extremen nehme, diese Bemerkung Veranlassung geworden, dies Wechseln der verschiednen Extreme zu seinem Pragma zu nehmen.

3. Es bleibt für die Philosophie als einzige Darstellungsweise, die ihr ziemt, nur die philosophische übrig, die es sich nämlich zum Gesetz macht, die Geschichte der Philosophie als das darzustellen, was sie ist, als die, in der zeitlichen Erscheinung sich manifestirende, Entwicklung der einen und ewigen selbstbewußten Vernunft, so daß in dieser Entwicklung ein jedes System als eine Stufe in derselben sich darstellt. Und hier findet denn eine Frage ihre Erledigung, die vielfach aufgeworfen und allerdings von der größten Wichtigkeit ist, die nämlich, ob eine Darstellung der

Geschichte der Philosophie aus einem bestimmten philosophischen System heraus geschrieben seyn müße? Diese Frage kann, je nachdem das, was man dabei im Sinne hat, verschieden ist, bejaht oder verneint werden. a) Bejaht erstlich. Meint man nämlich unter jenen Worten dies, ob der, der eine solche philosophische Darstellung der Geschichte der Philosophie geben will, einem bestimmten philosophischen Systeme anhängen und ob man dies seiner Darstellung ansehen müsse, oder doch dürfe, — so läßt sich's nachweisen, daß eine solche Darstellung gar nicht anders, als aus einem bestimmten philosophischen System hervorgehn kann. (Man kann auch sagen aus einer Schule, weil es hier von keinem Belang ist, ob der Darsteller der Erste oder ein Anhänger in derselben ist.) Eine Darstellung nämlich der, in der zeitlichen Erscheinung sich manifestirenden, Entwicklung des Geistes (der Geschichte), und eben so auch der, in der zeitlichen Erscheinung sich manifestirenden, Entwicklung des Bewußtseyns, welches der Geist über sich gewinnt, ist unmöglich, wenn nicht des Geistes Entwicklung abgesehen von der zeitlichen Erscheinung (d. h. die, in einem Begriff enthaltenen, sich fortbewegenden

Momente) erkannt ist. Indem nun aber dies Erkennen der, in ihm selbst enthaltenen, Begriffsmomente eben das Bewußtseyn des Geistes über sich selbst (d. h. Philosophie) ist, so ist offenbar, daß ein Nachweis der Entwicklung des Geistes, in der zeitlichen Erscheinung, oder eine solche Darstellung der Geschichte nicht ohne Philosophie möglich ist, eben so wenig auch eine Darstellung der Geschichte der Philosophie. Wer sie geben will, muß selbst philosophiren. — Indem aber ferner der Complex aller Momente in der Entwicklung des Bewußtseyns des Geistes über sich selber, ~~der~~ bereits entwickelt sind, den Inhalt einer bestimmten Philosophie bildet, das Höchste aber, wozu sich das Bewußtseyn entwickelt hat, nicht mehr als Moment, sondern als absolut Letztes (Princip) erscheint (§. 3, 3.), so ist es eben damit unmöglich, daß ein Nachweisen der zeitlichen Entwicklung des Bewußtseyns über das bereits entwickelte Bewußtseyn und die höchste Stufe dieser Entwicklung d. h. über Inhalt und Princip dieses bestimmten Systems hinausgehe. Wenn also, wie oben gezeigt, eine solche philosophische Darstellung der Geschichte der Philosophie nicht anders möglich ist, als so, daß der Darsteller selbst Philosoph ist, so

kann, wie aus dem zuletzt Gesagten folgt, eine solche Darstellung das System, aus welchem sie entsprungen, deswegen nicht verleugnen, weil sie, bei diesem System angelangt, als bei dem erreichten Ziele, über das nicht weiter hinausgegangen werden kann, stille halten muß. Früher aber kann sie nicht sich beruhigen, weil das System, aus welchem sie hervorgegangen ist, lehrt, daß alle übrigen nur Entwicklungsstufen sind. Als Entwicklungsstufen zu ihrem Princip und System hat sie darum alle philosophischen Systeme zu betrachten, und hat den nothwendigen Gang zu demselben zu weisen, als zu dem, welches die vorhergehenden als Momente in sich enthält. Warum nicht aus allen Systemen heraus solche Darstellungen geliefert sind, liegt, — was hier freilich nur versicherungsweise gegeben werden muß — darin, daß erst bei sehr hoher Entwicklungsstufe der Geist die Geschichte als Entwicklung seiner Begriffsmomente erkennen konnte. — Erweisen muß sich dies in der Darstellung der Geschichte selbst. Hier ist nur nachgewiesen, daß, wo eine solche Darstellung versucht wird, sie nicht anders als den Stempel eines bestimmten Systems tragen kann, und es folgt aus dem oben Gesagten, daß, wo

eine Darstellung der Geschichte der Philosophie nicht den Stempel eines Systems an sich trägt, sie auch nicht eine philosophische seyn kann, sondern eine chronikalische, die allerdings Einer schreiben kann, der keinem System angehört. — b) Verneint muß jene Frage werden, wenn sie meint, ob 'der Darsteller der Geschichte der Philosophie in einem bestimmten System befangen und darin verrannt seyn dürfe? Darunter verstehe ich nämlich ein Gefesseltseyn an ein System, als das einzig wahre, in dem Sinne, daß jedes andre eitel Unsinn und Unwahrheit enthalte. Eine solche Befangenheit spricht sich darin aus, daß die philosophischen Systeme chronikalisch an einander gereiht, und von einem bestimmten System aus kritisirt, d. h. mit ihm verglichen und gemessen werden, und verworfen, wo sie nicht mit ihm übereinstimmen, wo es dann an den Tag kommt, wie bisher die Vernunft *in delirio* gelegen, bis sie in diesem einen System zu Vernunft gekommen sey. Die meisten Handbücher und größern Darstellungen der Geschichte der Philosophie leiden an diesem Mangel, daß das System, welches der Darsteller hat, als Maafsstab angelegt wird an alle andern (als wollte man vom Kinde Mannes-Weisheit

verhängen), — so daß bei dieser Kritik nur dies
 gewonnen wird, daß man durch unzählige Wiederholungen am Ende des Werks das System des
 Verfassers wohl erkannt hat, ein Ziel, das durch
 eine Darlegung mit weit geringerer Mühe er-
 reicht wäre. Auch Rixner ist in seinem sonst lo-
 benswürdigen Werke nicht frei von diesem Fehler
 geblieben, daß man ihm die philosophische Schule
 auf der einen Seite zu viel, auf der andern zu
 wenig ansieht. Das Letztere ist der Fall in den
 Uebergängen von einem philosophischen System
 zum andern, wo oft nur der sich wiederholende
 Formalismus der Ueberschriften den Uebergang
 andeutet, als nachweist, — das Erstere, wo
 er die philosophischen Systeme kritisirt, wo sie
 sehr oft verglichen werden mit der Stufe, auf wel-
 cher er selbst steht, und eben deshalb auch nicht
 mit Unrecht ihm könnte Befangenheit vorgewor-
 ren werden. — Fassen wir das Resultat beider
 Antworten auf jene Frage zusammen, so ergibt
 sich uns für eine solche Darstellung der Geschichte
 der Philosophie Folgendes: Sie kann und wird nicht das
 System verleugnen, aus welchem sie hervorgegangen
 ist, ja vielmehr wird sie einen wesentlichen Bestand-
 theil dieses Systems ausmachen. Sie wird die,

durch das System erkannte Entwicklung des Geistes nachweisen in dem zeitlichen Verlauf, und in diesem die einzelnen Stufen, so wie den Uebergang von einer zur andern eben in der Form des Systems, woraus ein solches Erkennen des einen Begriffs in der ganzen Geschichte hervorgegangen ist, darstellen.

§. 6.

Anforderungen an eine philosophische (wissenschaftliche) Darstellung der Geschichte der Philosophie.

Die Anforderungen, die man an eine solche Darstellung der Geschichte der Philosophie machen darf und muß, sind: erstlich daß sie begrifsmäßig sey, zweitens, daß sie mit den historischen Daten congruire.

1. Dem Begriffe gemäß ist eine Darstellung der Geschichte, wenn sie das leistet, was der Begriff des Geistes erfordert, diese Forderung ist nun nicht nur ganz unbestimmt hingestellt, sondern indem der Geist selbst sich seinem Begriffe gemäß entwickelt, hat er den Weg gezeigt, welchen auch die Darstellung zu nehmen habe. Ganz so wie er ursprünglich sich con-

strukt, so hat eine solche Darstellung zu rekonstruiren. Wenn nun nochmals auf die Entwicklung des Geistes und seines Bewusstseyns über sich reflectirt wird, so ergeben sich die zwei Anforderungen an eine wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der Philosophie, daß sie jede Philosophie erst rechtfertige und dann widerlege.

a) Das Hervortreten einer Philosophie geschieht so, daß der Geist, der sich zu einer gewissen Stufe seines Bewusstseyns entwickelt hat, es aussprechen läßt. Insofern da diese Stufe die höchste erreichte ist, wird sie mit Wahrheit ausgesprochen als die höchste (pag. 35. 37), und der Geist erklärt sowohl durch das Aussprechen -- lassen, als auch durch den Anhang, welchen er ihr verschafft, sie für das Vernünftige. So ist seine ganze Entwicklung eine Rechtfertigung immer der Stufe, auf welcher er steht. Dies giebt für die Darstellung der Geschichte der Philosophie, wie für die jedes einzelnen Systems einen beachtungswerthen Wink. Wenn nämlich in ihr alle philosophischen Systeme erscheinen müssen als nothwendige Stufen in einer Entwicklung, so ist das erste Erforderniß, daß sie sie als solche darlegt d. h. daß sie ihre Wahrheit erweist. Dies geschieht, indem sie, den Be-

griff des Geistes entwickelnd, von einem Moment, das sich in der Entwicklung ergab, zeigt, wie ein in der Zeit erschienenenes System dieses Moment repräsentirt und enthält. Die Darstellung also dieses Systems beginnt mit der Construction des ihm zu Grunde liegenden Begriffsmomentes, welche als Nachweis seiner Nothwendigkeit, eben seine Rechtfertigung ist. Wäre dies Moment in der Entwicklung, oder würde es von dem Darsteller gehalten, für die letzte und oberste Entwicklungsstufe, so würde das ihm correspondirende System dadurch festgestellt als das absolut wahre, als das Ziel der ganzen Entwicklung der Philosophie. Aber wenn dies auch nicht der Fall ist, so muß, weil, wenn dies Begriffsmoment entwickelt ist, im Augenblick, ehe weiter construirt wird, es noch gar nicht bekannt ist, ob die Entwicklung noch weiter gehn werde, dies System als das wahre erscheinen, gegen die vorhergehenden Stufen. ¹⁾ Und wenn der Darsteller allerdings es weiß, daß die

1) Wenn in neuerer Zeit man in der Behandlung der Geschichte die Forderung gemacht hat, jedes Individuum nach seiner Zeit u. s. w. zu beurtheilen, so liegt dabei das richtige Bewußtseyn zu Grunde, daß man — dem Geiste nachahmend — jedes auf seiner Entwicklungsstufe begreife, d. h. rechtfertige.

Entwicklung weiter gehn werde, so hat er dies sein Vorherwissen zu ignoriren, und darf es nicht der Entwicklung, welcher er zusieht, hinderlich entgegenreten lassen. Die Rechtfertigung also, die jedes philosophische System in einer solchen Darstellung erhält, besteht darin, daß es als die Wahrheit des vorhergehenden dargestellt wird, als das tiefer liegende, worin eben das vorhergehende aufgehoben ist. Hier macht sich sogleich ein großer Unterschied sichtbar hinsichtlich der Behandlung des Systems, mit welcher die ganze Darlegung beginnt, und der folgenden. Denn wenn bei dem letztern immer das dazulegende System seine Begriffsbestimmung und Rechtfertigung schon darin bereits erhalten hat, daß das vorhergehende in seiner Dialektik betrachtet ward, und also der Uebergang vom System C zum System D schon die Begriffsbestimmung und Rechtfertigung von D enthält, so ist das ganz anders bei dem ersten Systeme in der Reihe (A). Weil diesem nämlich kein anderes System vorhergegangen ist, und seine Rechtfertigung also nicht in dem Uebergange aus dem vorhergehenden bestehen kann, so wird hier das Bedürfnis entstehen, eine reine Begriffsbestimmung als Anfang oben an zu stellen, so daß also

so gleichmäfsig er sonst für die Entwicklungsreihe ist, am Anfange, beim ersten Moment, eine Veränderung erleidet.

Wiederum entwickelt sich der Geist, hebt die erreichte Stufe auf, und setzt sie zum nächsten Moment herab, so dafs die folgende als diejenige erscheint in welcher die vorige zwar conservirt ist, aber als eine negirte und widerlegte. Was im Begriff des Geistes und seiner Entwicklung liegt, hat daher eine Darstellung derselben auch zu leisten, und es ergiebt sich also für diese, dafs sie alle Systeme, (natürlich bis auf das eine, aus welchem heraus die Darstellung selbst geschrieben wird) betrachte als aufgehobene Momente in der einen Entwicklung, und darin liegt denn ihre Verpflichtung, die einzelnen Systeme zu kritisiren und zu widerlegen. Das darf nun nicht auf die oben gerügte Weise geschehen, so, dafs der Darsteller sein System als fertig hinzuträgt und damit die andern mißst, denn indem dies eine System construirt wird, existirt seines in der That noch nicht — sondern die wahrhafte Widerlegung besteht darin, dafs er die eben construirte Stufe des Geistes sich dialectisch entwickeln läßt, und durch die folgende sich ergebende Stufe, die eben verlassene widerlegt.

e wird also seine Darstellung ganz denselben
 lang nehmen, den die geschichtliche Entwicklung
 nahm, und seine Kritik und Widerlegung dieselbe
 sein, die die Geschichte geübt, hat. Wie diese
 z. B. das Cartesische System nicht durch das Kan-
 tische widerlegt hat, sondern durch die Systeme von
 Malebranche und Spinoza, so wird auch eine wahre
 philosophische Darstellung, nachdem sie das Carte-
 sische System begriffen, d. h. gerechtfertigt hat, nicht
 zum Kantischen Standpunkt aus kritisiren, son-
 dern nur den Mangel anzeigen, wodurch es
 notwendig in den Spinozismus u. s. w. übergehen
 mußte. So, wie dies geschehen ist, so erscheint
 wieder das Spinozische System als das wahre ge-
 gen das vorhergehende, und gewissermaßen kann
 man sagen, daß eine wissenschaftliche Darstellung
 der Geschichte der Philosophie sich bei der Kritik
 eines Systems auf keine andere Stufe stellen
 darf, als auf die, des unmittelbar jenem System,
 folgenden. So kann man sich ausdrücken, weil
 man an jede Kritik die Anforderung macht, daß
 sie nicht nur widerlege, sondern Besseres biete,
 das Bessere in Widerlegung des Cartesius z. B.
 eben der Spinozismus ist u. s. f. Genauer ausge-
 drückt heißt es so: die wahre Kritik der philoso-

phischen Systeme in der Darstellung ihrer Geschichte besteht darin, daß man sie selbst sich kritisiren und verurtheilen d. h. dialectisch sich entwickeln und in andre, als ihre Wahrheit, übergehen läßt. Wenn so das erste System A zunächst begriffen d. h. gerechtfertigt, dann aber seine nothwendige Bewegung nach B gezeigt und es als durch B widerlegt ist, so ist darin B gerechtfertigt und es tritt nun wiederum die Forderung ein, es zu widerlegen dadurch, daß sein nothwendiger Uebergang in C nachgewiesen wird u. s. f., bis endlich die Darstellung bis zu dem System kommt, aus welchem sie selbst hervorgegangen, und über welches sie nicht hinaus kann.

2. Zunächst war, ob eine Darstellung begriffsmäßig ist, oder nicht, das einzige Kriterium ihres Werthes, daß aber die zweite Anforderung an sie gemacht wurde, die Congruenz mit der Erfahrung, und diese auch zum Kriterium ihrer Richtigkeit gemacht wird, haben zwei Gründe bewirkt.

a) Erst in dem System der Philosophie, aus welchem eine solche Darstellung unternommen wird, und worin sie selbst ein integrierender Theil ist, kann es erwiesen werden, daß die Erfahrung immer übereinstimmen muß mit der Begriffs-Ent-

2. Forderung. Wo nun eine solche Darstellung nicht
 im Zusammenhange des ganzen philosophischen
 Systems vorgetragen wird, müßte dies fürs Erste
 methodisch vorausgesetzt werden. Wer die Noth-
 wendigkeit dieser Uebereinstimmung zugäbe, der
 würde allerdings die Begriffsmäßigkeit als einziges
 Kriterium ansehen, und nur sie zum Maafsstab
 nehmen können, weil er nämlich darin zugleich
 die zweite hätte. Da aber diese Anforderung
 im Verlauf der Geschichtsdarstellung das Sy-
 stem, aus dem sie hervorging, dargelegt wurde,
 nicht gemacht werden kann an den Leser, da fer-
 ner eine solche Darstellung nicht nur für Solche
 geschrieben wird, die ein gleiches System mit dem
 Darsteller haben, so ist namentlich für diese, das
 zweite Kriterium angegeben, und kann es um so
 eher, da jede Construction nur aus einem Systeme
 hervorgehn kann, in welchem die Uebereinstim-
 mung des Begrifs mit der Erfahrung gewußt
 wird. Allerdings wird der sehr bedeutende Un-
 terschied dabei Statt finden, dafs im Fall ei-
 ner Incongruenz die Einen sagen werden: Weil
 die Deduction nicht mit der Erfahrung über-
 einstimmt, deswegen ist sie falsch, und die An-
 dern: weil sie falsch ist, deshalb congruirt sie

nicht mit der Erfahrung. Wir sind aber gar nicht der Meinung, daß von jener Ansicht zu dieser zu kommen unmöglich sey, müssen vielmehr unsere Hoffnung aussprechen, daß durch dergleichen Darstellungen Mancher die Angst vor Begriffsconstructionen verlieren wird, wenn er sieht, daß das, was ihm seine Erfahrung sagt, gar nicht bestritten wird und ist erst diese Angst vergangen, so ist schon ein großer Schritt dazu geschehen, selbst das Begreifen zu versuchen.

b) Auch dort, wo die Nothwendigkeit anerkannt würde, daß Beides mit einander übereinstimmt, bliebe doch ein Gebiet übrig, wo nicht das Begriffsmäßige sondern die Erfahrung, die historischen Daten, das Kriterium abgeben können, und das ist das Nachweisen des entwickelten Begriffs in einem bestimmten historischen Datum (vergl. §. 44). Nämlich daß dies sich auch in der Erfahrung zeigen müsse, zeigt sich im System der Philosophie mit Evidenz, daß aber gerade in einem bestimmten Factum sich diese eine Begriffsbestimmung ausspricht, zeigt nicht die begriffsmäßige Construction allein. Wenn eine Stufe in der Entwicklung ganz begriffsmäßig dargestellt ist, und gezeigt, wo sie sich in der zeitlichen Erscheinung zeigen muß, so bleibt

ich, (je genauer die Deduction ist, desto weniger)
 nur Etwas übrig, was, um den deducirten Be-
 griff mit irgend einer empirisch gegebenen That-
 che als Eins zu setzen, zu der Construction hinzu-
 zuwenden muß, z. B. wenn eine Stufe in der Ent-
 wicklung der Philosophie construirt ist, und ich
 sage: dies ist die (bestimmte) Philosophie des
 Cartesius. Hier in diesem Nachweisen des Begriffs
 einem bestimmten dies geschieht immer ein
 Sprung, und muß ein Sprung geschehen weil das
 über die Seite der Zufälligkeit ausmacht (§.
 43). Hier könnte nun die begriffsmäßige Deduc-
 tion ganz richtig seyn, und dennoch ein Fehler
 zu finden in dem Sprunge vom Begriff zur Er-
 kenntnis, es könnte die Stufe der Entwicklung ganz
 richtig deducirt seyn in jenem Beispiel, man hätte
 nur anstatt Cartesius etwa Spinoza sagen sol-
 len. Bei diesem Sprunge nun kann das historische
 Factum allein Kriterium seyn, d. h. nur die Empirie
 uns sagen, nicht ob die Stufe der Begriffs-
 entwicklung richtig angegeben, auch nicht ob das De-
 ducirte sich in der Wirklichkeit gezeigt habe, sondern
 nur ob es in diesem bestimmten Factum sich gezeigt
 hat, ob dies empirische Datum wirklich correspon-
 dirt der Stufe der Entwicklung, welcher hier cor-

respondirt werden soll. — Ist die Deduction nur begriffsmäßig gewesen, so würde ein solcher Fehler im Nachweis des dem Begriff Correspondirenden, nicht eine neue Construction nothwendig machen, sondern nur ein neues und genaueres Aufsuchen des correspondirenden Factums, und umgekehrt könnte, was die Facta betrifft, Alles ganz gut passen, und nichts destoweniger die Deduction falsch seyn, weil nämlich willkührlich diesem oder jenem Factum zu Gefallen von der consequenten Entwicklung abgegangen ist. Der Gefahr, durch eine falsche Deduction gefangen zu werden, setzt sich derjenige mehr aus, der bei einer solchen Darstellung der Geschichte, nur das äußerliche Kriterium anwendet, ob sie mit den historischen Daten übereinstimmt, und sie nur danach beurtheilt, — hingegen der Gefahr, um einer, sonst richtigen, Deduction willen den Daten Gewalt anzuthun, und es mit ihnen nicht genau zu nehmen, der, welcher eine solche Deduction unternimmt, oder ihr folgt, ohne die historischen Daten gründlich zu kennen.

Schließlich ist nur noch einer Frage kurz zu gedenken, der nämlich, ob in einer solchen Darstellung alle philosophischen Systeme aufzuneh-

men seyen, und wenn nicht, welche davon auszuschließen? Da eine solche Darstellung es mit der Entwicklung des denkenden Geistes zu thun hat, so hat sie nur die Systeme aufzunehmen, die wirklich verschiedene Stufen in einer Entwicklung sind, d. h. es sind zunächst auszuschließen die Versuche der Schüler, d. h. derer, welche entweder innerhalb des Kreises der Schule das, vom Meister in mehr allgemeinen Umrissen Gegebene, näher bestimmen, die die Kleinarbeit beim großen Bau der Wissenschaft über sich nahmen, als auch die, welche, ohne zu dem Ueberkommen etwas hinzu zu erwerben, es in einen weiteren Kreis tragen, und, das System populärer machend, dahin wirken, daß es aufhöre System zu seyn, und vielmehr, in die allgemein herrschenden Zeitvorstellungen übergehend, zur fernern Entwicklung mitwirke, selbst einer neuen zum Motiv werde (pag. 18). Ferner, in Zeiten, wo der Geist eine solche Stufe erlangt hat, in welchem es seinem Begriffe gemäß ist, in vielen Individuen und in zerstreuten Blitzen sein Bewußtseyn über sich auszusprechen, hat eine wissenschaftliche Darstellung die Nothwendigkeit dieser Erscheinung nachzuweisen, dann aber, wo sie das dem Begriff Correspondirende in der Er-

Zuförderst muß — nachdem die erste Stufe in der Entwicklung der Philosophie rein aus dem Begriff construirt, und so das Moment der Entwicklung festgesetzt ist, welches auf dieser Stufe Princip ist — das historisch gegebene System, das dieser Stufe correspondirt, genannt werden. Weil nun dieser Uebergang von der Begriffsentwicklung zu einer ganz einzelnen zeitlichen Erscheinung ein Sprung ist (§. 6.), der nach einem empirischen Kriterium zu beurtheilen ist, so muß zum Behuf dieses Kriteriums das in Rede stehende historisch gegebene System in erzählender (chronikalischer) Weise dargelegt werden; und zwar muß diese Darlegung mit Ausführlichkeit und Ehrlichkeit geschehn, d. h. nichts wesentlich in das System Gehörige verschwiegen, und Nichts anders, als es der Verfasser gedacht hat, dargestellt werden; — diese Darlegung muß zeigen, daß das in Frage stehende System jener Stufe des Begriffs correspondire.

Dann muß die Deduction wiederum dort anknüpfen, wo sie vor jener historischen Darlegung aufhörte, es muß diese bestimmte Stufe der Begriffsentwicklung in ihrer Dialektik betrachtet werden, in welcher sie übergeht in ein neues Princip. So wie dies geschehen, so muß

endlich das dem neu entwickelten Begriffsmoment correspondirende System eben so dargelegt werden, wie jenes erste, u. s. f. bis zum Schlusse der Entwicklung.

§. 8.

Geschichtliche Epochen und Perioden.

Der Moment wo in der Entwicklung des Geistes ein neues Princip sich geltend macht, wird Epoche genannt — der Zeitraum, welcher dazu dient, dies selbe Princip zu realisiren, heißt eine Periode. Dafs die Geschichte sich in Perioden theilt, macht es möglich einen einzelnen Bestandtheil derselben als für sich bestehendes Ganze darzustellen.

1. Was Epochen in der Geschichte betrifft, so ist es sehr häufig geschehen, dafs man, eine solche anzunehmen oder nicht, vom subjectiven Belieben des Darstellers abhängig machte. Der Sprachgebrauch indess ist dagegen; Ausdrücke wie dieser: dies macht Epoche, zeigen, dafs man darin eine objective Bedeutung findet, und es nicht von dem Einfall irgend eines Beschreibers abhängt hier hin oder dort hin die Epoche zu setzen. In der

at ist auch die im gewöhnlichen Sprachgebrauch
 bräuchliche Vorstellung von Epoche ganz dieselbe
 t der im §. gegebenen Definition. Nämlich
 in der Entwicklung der Geschichte der Geist
 erst auf einer höheren Stufe erscheint, da ist
 ie Epoche. Allerdings ist diese Definition in so
 n unbestimmt und vag, als nach ihr es unzählige
 ochen gäbe, daher denn auch der Unterschied
 macht wird, zwischen Haupt- und Neben-Epochen.
 m kann diesen Unterschied einigermaßen fixiren,
 m man erst den Begriff der Periode mit dazu
 unt. Eine Periode ist nichts Anderes, als die Zeit
 r Entwicklung und Realisation des in der Epoche
 gestellten Princip, und kann also extensiv nicht
 er das, in der Epoche Aufgestellte, hinausgehn,
 aber intensiv seine Gewalt zu verstärken. Näm-
 h das Princip, was in der Epoche sich geltend
 ebt, spricht sich immer zuerst aus in Einzelnen,
 a Epoche Machenden, und diese haben es zu-
 t geltend zu machen. Daher erscheint Alles Epoche
 ehende einerseits als Revolutionnaires gegen das
 e, noch Bestehende, andererseits als Despotisches,
 em jenes Alte, in der Mehrzahl, ja, mit Ausschluss je-
 Einzelnen, in Allen noch herrscht, und also das Bè-
 en der Einzelnen, (Berufenen) dahin geht, das,

was in ihnen sich als das Wahre ausspricht, All
 aufzudringen, gegen Alle geltend zu machen.
 In diesen Epoche Machenden zeigt sich nun das ne
 Princip als etwas Unmittelbares, als eine A
 chauungsweise, welche wie ein Instinct sie treit
 Wenn nun dieses Neue den Character der U
 mittelbarkeit verloren hat, indem es theils das a
 gemein Herrschende geworden ist, theils auch v
 llen durch Nachdenken sich angeeignet und v
 mittelt ist, so dafs es, während es vorher als R
 evolutionaires erschien, jetzt alle Verhältnisse dur
 rungen hat, und als das Bestehende und Bewäh
 erscheint — dann ist die Periode vollendet. E
 periode hat also nur, was in der Epoche als Fe
 rung aufgestellt war, zu realisiren. Eben dara
 giebt sich, dafs wenn am Schlufs der Periode
 heinen sollte, als sey sie extensiv weiter gegan
 das Princip der Epoche, und habe es nicht n
 ensiv erweitert d. h. so, das das selbe, nur v
 r Form der Unmittelbarkeit befreit, sich an
 richt — dafs da in der That schon eine ne
 epoche eingetreten ist, und eine neue Periode b
 nnen hat. Die Periode ist so nichts Ander
 ein Kreis, der stets durch einen Radius v
 nem Centrum gehalten ist, mit diesem ist jen

eben (πρὶ-όδος). Je mehr nun das, in der
 sich geltend machende Princip ein solches
 das eine Menge von Entwicklungsmomenten
 in enthalten sind, oder, je mehr Entwick-
 en der Geist ersteigen muß, ehe er dazu kommt,
 in der Epoche unmittelbar Gegebene, als ein
 mitteltes und allgemein Anerkanntes zu haben,
 je mehr Inhalt (nicht nur der Zeit nach) die
 einer Epoche hängende Periode hat, um so
 nähert sich eine solche Epoche dem Begriff
 Haupt-Epoche — auf je kürzerem Wege dies
 erreicht ist, um so mehr ist sie nur Neben-
 che. — Was nun dem Darsteller der Ge-
 ichte in dieser Hinsicht obliegt ist, daß er dort
 Epochen erkenne, wo sie wirklich sind, je
 dies der Fall ist, desto mehr wird seine Ein-
 lung der Geschichte objective Gültigkeit haben,
 weniger dies der Fall ist, desto eher wird er
 ihr laufen, irgend eine Haup-Epoche zu über-
 e, und dagegen durch Zufälligkeiten und Will-
 r dahin gebracht werden, an einem unpassen-
 Ort eine anzunehmen. Aus solcher, oft super-
 per, Verblendung gegen die objective Bedeutung
 Epochen sind denn z. B. Zweifel entstanden
 das Christenthum Epoche mache in der Welt-

geschichte u. s. f. Was nun die Neben-Epochen betrifft, so gilt von ihnen ganz was von den Haupt-Epochen. Weil aber hier der Unterschied zwischen den Neben-Epochen, und den einzelnen in der Periode hervortretenden Entwicklungspunkten durch Unterabtheilungen u. s. f. ein fließender ist, so hängt es allerdings vom Darsteller ab, ob er viele oder wenige derselben als Epochen hervorheben will, nur gilt hier für eine richtige Darstellung der Canon, daß an Werth gleiche Momente dazu genommen und nicht etwa Haupt- und Neben-Epochen in gleichen Rang gestellt werden. Für die Geschichte der Philosophie gilt nun dasselbe. Auch hier ist dasjenige System Epoche machend und die Periode beginnend, welches, wenn es sich entwickelt, alle Principien der in dieser Periode aufgestellten Systeme idealiter enthält. Ob nun in dem Epoche machenden System das Haupt-Princip (Princip der Periode) auch als Princip des Systems selbst erscheinen kann, oder ob in anderer Form, das wird in einem der folgenden §§ sich zeigen. Je mehr nun dieses Haupt Princip viele verschiedene Principien in sich enthält, oder je mehr Systeme aufgestellt werden, die sich auf jenes gründen und aus ihm zu entwickeln sind,

um desto mehr macht das philosophische System, welches dies Princip aufstellt, eine Haupt-Epoche.

2. Die Berechtigung, ja die Möglichkeit, einen einzelnen Theil der Geschichte für sich zu behandeln, liegt nur hierin. Denn indem das Epoche Machende als etwas Neues erscheint, die Periode aber das, was in der Epoche nur noch als Forderung ausgesprochen war, realisirt, ist in der That die Periode ein Kreis für sich — in ihr ist eine eigene Geschichte erschienen, nämlich die Entwicklung des in der Epoche eingetretenen neuen Principes — die Darstellung darf daher auch das in einer bestimmten Epoche eingetretene Neue eben so zu ihrem Object machen; wie eine Darstellung der ganzen Geschichte von dem Begriff des Geistes ausgeht, so eine Darstellung nur einer Epoche von dem bis zu einer Stufe entwickelten Begriff. Das Ende dieser Darstellung ist dann der Punkt wo die Periode sich schließt, d. h. wo das Princip realisirt ist, und wird nur dann mit dem Ende einer philosophischen Darstellung der ganzen Geschichte zusammenfallen, wenn es zufällig die letzte Periode ist, (die neuste), welche der Darsteller sich zu seinem Gegenstand gewählt hat. — Wie aber trotz der Möglichkeit einer solchen Darstellung sie doch

Wissenschaftliche Darstellung
der
Geschichte der neuern Philosophie.

Vorbemerkung zur Geschichte der
neuern Philosophie.

Die neuere Philosophie hat zu ihrer Voraussetzung die alte und mittlere, und deshalb kann auch eine Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie als eines besondern Ganzen, wenn sie nicht' im Verlauf der ganzen Geschichte dargestellt wird, nur mit Voraussetzungen beginnen.

Im ganzen System der Wissenschaft würde die Geschichte der Philosophie als Theil der Philosophie, ihre Stelle erst da finden, wo der Begriff des denkenden Geistes bereits deducirt wäre, und mit diesem Begriff, der dann keine unbegründete Voraussetzung mehr wäre, würde dann der Anfang der wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der Philosophie gemacht werden. Anders verhält es sich da, wo die Geschichte der Philosophie dargestellt wird nicht im strengsten Zusammenhange mit dem System. Da müßte der Begriff des Geistes, wenn er obenan gestellt würde, erscheinen als eine für den Leser unbegründete Voraussetzung, es

sey denn, daß dieser die Begründung mit hinbrächte, indem er selbst die Entwicklung des Systems bis dahin durchgemacht hätte. Noch weniger können Voraussetzungen vermieden werden, da, wo eine Darstellung der Geschichte, der Philosophie nicht ihren ganzen Verlauf zum Gegenstande nimmt, sondern mit der Mitte oder gar in dem letzten Theile derselben beginnt. Ihre Begründung nämlich kann und muß eine solche Darstellung nur haben durch die Darstellung der, ihr vorhergehenden Perioden, es kann nämlich der Begriff der sich in der neuern Geschichte entwickelt, oder vielmehr die Stufe seiner Entwicklung mit der diese beginnt, nur resultiren aus dem vorhergehenden, fehlt nun die Darstellung von diesem, so kann das, was an sich allerdings Resultat ist, weil es dies für den Leser nicht ist, beim Beginn der Darstellung der neuern Geschichte nur als eine Voraussetzung hingestellt werden. Auch in dem Falle, daß der Leser die consequente Darstellung des ganzen Systems durchgemacht hätte bis zu dem Punkt, wo es zeigt, wie der denkende Geist in der zeitlichen Erscheinung seine Entwicklung manifestiren muß, würde dennoch, wo die Geschichtsdarstellung anfangs von einem bestimmten

ten Punkte in dieser Entwicklung, eine Lücke entsteht zwischen dem, wo der Leser stehen blieb und dem, wo die Darstellung der Geschichte beginnt, so daß der Anfangspunkt dieser, selbst bei einem solchen Leser, als unbegründet erschiene. Um so mehr wird dies nun da der Fall seyn, wo schon der aufgestellte Begriff des Geistes vor aller Entwicklung als unbegründete Voraussetzung erscheinen muß, d. h. bei dem Leser, welcher das, der Darstellung der Geschichte vorbergehende und sie begründende ganze System nicht durchgemacht hat.

Es fragt sich nun, in welcher Weise diese Voraussetzung gemacht, in welcher Form sie aufgestellt werden soll? Wird die Darstellung des ganzen Verlaufs der Geschichte, (ein integrierender Theil des philosophischen Systems) gegeben, so ist es dem Darsteller allerdings vergönnt, den Begriff des Geistes in der Form oben an zu stellen, in welcher er sich ihm in der vorangegangenen Entwicklung des Systems ergab, und, weil er die ganze Darstellung von ihrem eigentlichen Anfang beginnt, an den Leser die Anforderung zu machen, wo nämlich das System diesem zugänglich, daß er auch diese Entwicklung bereits hinter

sich habe. Anders aber ist es da, wo der Darsteller diese Anforderung nicht machen will, und seine Darstellung auch den im System nicht wanderten fruchtbar seyn soll, andererseits nicht machen darf, weil er selbst durch die willkürliche Auswahl nur eines Theils der ganzen Geschichte, sich die Verpflichtung aufgelegt hat, den Leser von seinem (des Lesers) Standpunkt aus mit der, durch Zerreißung des natürlichen Zusammenhanges als unbegründet erscheinenden, Voraussetzung zu versöhnen. — Der Standpunkt, den man aber als den eines jeden Lesers voraussetzen kann, der auf dem des Systems auch nicht steht, ist der Standpunkt der gebildeten Vorstellung. Dieser muß die Voraussetzung, von der eine solche Deduction der Geschichte ausgeht, plausibel gemacht werden, d. h. es muß dem Leser der Begriff, oder vielmehr die Stufe in der Begriffsentwicklung, von dem die Deduction anfängt, vorstellig gemacht werden. In §. 5 ist gezeigt, wie bei Anfänge, oder der Darstellung des ersten Systems in der Reihe, der Schematismus abweichen muß von dem, der im Verlauf der Entwicklung befolgt wird, und zwar bestehe diese Abweichung darin, daß im Fortgange, in der Widerlegung des vo-

gehenden Systems schon die Begriffsbestimmung und Rechtfertigung des folgenden liege, im Auge aber, da eine solche Rechtfertigung nicht hergehe, eine reine Deduction aus dem Begriff eben werden müsse. Was den Fortgang betrifft, so wird es hier dieselbe Bewandniß haben. Ist erst das erste System bestimmt, so wird dem aus die weitere Entwicklung rein dialektisch seyn müssen, nur bei dem ersten System in Reihe wird aus den angeführten Gründen die, gegebene, Bestimmung die Modification erleiden müssen, daß eine Deduction aus dem reinen Begriff, als unverständlich nicht am Orte seyn dürfte, dann eine der bestimmten Stufe der Begriffsentwicklung analoge und ihr correspondirende, sie enthaltene Vorstellung an ihre Stelle treten muß. Allerdings haben diese den Mangel, daß sie zunächst scheint als eine willkürliche Hypothese, aber es wenn eine Darstellung eines Theils der Geschichte gegeben wird, nach dem Bemerkten dies zu vermeiden. Ihre völlige wissenschaftliche Begründung könnte diese Deduction allerdings nur erhalten, daß rein aus dem Begriff des ersten heraus die ganze Entwicklung desselben zu diesem Punkte dargestellt, und dann gezeigt

würde, wie der, in dieser wissenschaftlichen Deduction erreichte Punkt dasselbe enthalte, wie die vorausgesetzte Hypothese. Eine Bestätigung aber, oder wenigstens eine Recommendation erhält die Hypothese durch die formale Richtigkeit der ganzen Darstellung, welche sich nämlich so zeigt, daß, freilich von der Hypothese aus anfangend, wirklich auf streng wissenschaftliche Weise weiter gebaut, und das, in der Hypothese angedeutete Ziel erreicht, und auf dem Wege dahin die, als Stufen bestimmten, Momente in der Erfahrung nachgewiesen werden. Wird dann die Hypothese zugestanden, so ist damit auch die ganze Darstellung als richtig angenommen, wird sie nicht zugestanden, so hat eine solche Darstellung unter jenen Bedingungen dennoch formale Wahrheit, und müßte, wenn später etwa die Hypothese sich als wahr erwiese, dann ohne Weiteres völlige Gültigkeit haben. Um diese Hypothese nun vorläufig wenigstens erträglich zu machen, so daß sie nicht als gänzlich unbegründet erscheint — obgleich auch dann, wenn nur jene Bedingungen erfüllt würden, die formale Gültigkeit nicht bestritten werden könnte — ist es nöthig, sie an mehr oder minder geläufige Vorstellungen anzuknüpfen, die

sowol den ganzen Zeitraum, in welchem die neuere Philosophie spielt, als auch sie selbst betreffen.

§. 10.

Grundvoraussetzung einer Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie.

Die neuere Philosophie ist Protestantismus in der Sphäre des denkenden Geistes, und die Geschichte derselben ist die, in der zeitlichen Erscheinung sich manifestierende Entwicklung der, im Protestantismus enthaltenen, Momente.

In der dialektischen Entwicklung dieses Principes machen sich folgende Momente sichtbar:

a) Reiner Protestantismus des Geistes. Wenn der Geist rein protestirend ist, so ist er es gegen Alles, was nicht er selbst ist, so zunächst gegen die Welt. Er protestirt gegen sie, d. h. er sucht sich frei zu machen von ihr; indem nämlich alles Andre ihm, weil es ein Andres ist, als Schranke erscheint, so hat er den Drang, die Schranke wegzwerfen und sich in seiner abstracten Unendlichkeit zu fassen. Dieses Andre ist nun eben alles Positive, alles Seyende, — so ist der Geist protestirend gegen alles Daseyn.

b) Indem er aber gegen Alles protestirt, protestirt er auch gegen sein Protestiren, und wenn sein erster Act reines Negiren von Allen war, so ist eben diese reine Negation Negiren ihrer selbst. Es wird Alles negirt, also auch das Negiren des Seyenden.

c) Es scheint zunächst, als müsse hier das Resultat $= 0$ seyn, aber das ist es ganz und gar nicht, sondern das Resultat ist nicht mehr das Positive (Seyende, Daseyn), das ist negirt, auch nicht die Negation, die ist gleichfalls negirt, sondern das Positive als negirtes Negirtes, oder als Product der doppelten Negativen, d. h. als Affirmatives.

1) Das Verhältniß, welches hier ganz abstract entwickelt ist, wird uns, wenn wir es in seine concreten Wirksamkeit betrachten, einen deutlichen Ueberblick des ganzen Inhalts der neuern Geschichte der Philosophie geben. Wie überhaupt in der zeitlichen Entwicklung des Geistes er erst eine Stufe erringt, ehe er sich ihrer bewußt wird (§. 2, 1), d. h. wie ein jedes Princip in der Geschichte der That sich früher geltend macht, als in der Philosophie, so zeigt sich denn auch das Princip des Protestantismus der Zeit nach früher in andern Gebieten, als in dem des denkenden Geistes.

ihr die unbezweifelbare und unantastbare, über
 jede Protestation erhabene ist, mit deren Antastung
 sie selber angetastet wird, das ist die ursprüngliche
 Offenbarung, in welcher sie ihren Anfang und Ur-
 sprung erkennt. (Das gilt von jeder Religion,
 alle sind positiv im gewöhnlichen Sinne.) Diese
 erste Offenbarung ist es, an welcher ihr Protes-
 tiren seine Grenze hat, und über welche es, wenn
 es sich in dieser Sphäre behaupten will, nicht hin-
 aus kann. Im Christenthum bilden diese Offenba-
 rung die in der heil. Schrift aufgezeichneten Facta
 und Lehren. Diese sind für die christliche Reli-
 gion das unbestreitbar Wahre, und so lange der
 Geist in der Sphäre der Religion bleibt, kann er
 nicht sein Protestiren gegen diese Facta richten, sie
 sind ihm nicht nur etwas geschichtlich Daseyendes
 sondern das Göttliche, das Nothwendige, was sich
 von selbst versteht. Wird nun demnach das Prin-
 cip des Protestantismus dennoch geltend gemacht
 in einer bestimmten Religion, so kann das Object
 der Protestation nur das Positive, Daseyende,
 seyn, welches im Gegensatz gegen jenes Ewige
 und Göttliche erscheint als Menschenwerk. Daher
 sich denn auch der Protestantismus in seinem Auf-
 treten als Reformation manifestirt, d. h. als Zurück-

kehren zu dem ursprünglich Wahren, dem Urchristenthum. So stellt der Protestantismus auf: ausgenommen das absolut Wahre, was in der ersten Offenbarung der heil. Schrift enthalten sey, sey gegen Alles, was in der Religion enthalten sey. (das ist hier Kirche, Concilien u. s. f.) zu protestiren und es zu negiren.

b) Oben, wo die dialektische Bewegung des Protestantismus ganz abstract nach seinem Begriff betrachtet wurde, ergab sich, daß die reine Negation sich selber negirt, so daß das Resultat wiederum das Positive, aber nicht als Positives sondern als Affirmatives war. Hier, wo nur eine Aeußerung des Protestantismus sichtbar ist in der Religion, kann, eben weil der Protestantismus nicht als absolute, reine, Negation sich geltend machen kann, der Uebergang von der ersten Negation zur Affirmation nicht anders gezeigt werden, als so, daß man aus dem Gebiet der Religion austritt in die Sphäre nämlich, in welcher man es sieht, daß er rein protestirend ist und also in sein Gegentheil übergeht, d. h. so, daß man zeigt, sein Protestiren in der Religion sey nur eine Aeußerung seiner reinen, absoluten, Protestation. Sicht-

bar wird die Dialektik, wodurch die Protestation Negation ihrer selbst wird, nur in der Region, wo der Geist absolut protestirend ist. (So wie der Uebergang des venösen Blutes ins arterielle sichtbar wird nur im Centralorgan der Blutcirculation). Statt finden muß sie, und zwar für alle Sphären; also muß in allen Sphären auch wiederum das vorher Negirte als ein Affirmatives erscheinen, wie das Protestiren, so wird das Affirmirtheben sich überall zeigen (die Coëxistenz des venösen und arteriellen Blutes zeigt sich in allen Theilen des Körpers). Dies Moment (der Affirmation) ist nach jener dialektischen Bewegung das dritte, und im Mittelpunkt der Bewegung angesehen, ist es ein, durch das zweite Moment des Uebergehens vermitteltes nothwendiges Ergebniss des ersten. Hier aber, im Gebiet der Religion erscheint es, eben weil das zweite, sofern wir im Gebiet der Religion stehen, nicht sichtbar werden kann, als ein eben so unmittelbar daseyendes und zwar dem ersten Moment entgegengesetztes, aber dennoch gültiges Princip, Und wenn oben als das allein Wahre dies ausgesprochen ward: Die Kirche, die Concilien u. s. w. sind Menschenwerk und ungültig, so erscheint durch

sich, wie es sich uns ergeben hat, daß Eins nothwendig aus dem Andern folgt. Nun entsteht aber für das Gebiet der Religion, als auf welchem dieser innere Nothwendigkeit nicht erkannt ist, die Forderung diesen Widerspruch zu lösen und die beiden, sich entgegengesetzten, Principien synthetisch zu vereinigen. Dies kann nun innerhalb der Grenzen der Religion nur so geschehen, daß behauptet wird, die Concilien, Symbole u. s. w. enthalten die Wahrheit, weil sie nur enthalten, was die erste Offenbarung, d. h. die heil. Schrift, enthält. So ist denn der Widerspruch durch diesen Machtspruch gelös't, der aber keine befriedigende Lösung enthält, weil nun der Beweis nothig ist, der nur durch eine ins Unendliche gehende kritische und exegetische Untersuchung versucht wird. Es kann eine solche befriedigende Lösung auch nicht geben, d. h. innerhalb des Gebiets der Religion nicht, denn daß es eine andre geben kann und muß, will ich nicht in Abrede stellen, die sich aber nicht mehr innerhalb der Grenzen der Religion sondern im Gebiet der Wissenschaft befindet, wo nämlich ganz abgesehen von einer solchen kritischen Vergleichung gezeigt wird, warum die Symbole u. s. w. dasselbe enthal-

ten müssen, was die heil. Schrift, Etwas, was natürlich hier ganz außer dem Wege liegt. (Um in jenen Beispiele fortzufahren, könnte man den Beweis für die Behauptung, daß in jedem Punkte des Körpers das venöse und arterielle Blut eigentlich eins sey, theils dadurch versuchen, daß man von jedem Tröpfchen zeigte, wie es aus den Arterien in die Anfänge der Venen übergeht, theils so geben, daß man das Herz in seiner Function darstellte). — Es genügt hier, gezeigt zu haben, wie auch in dem Gebiet, wo das Princip des Protestantismus sich nicht rein zeigen kann, dennoch die daraus entwickelten Momente sich manifestiren, und es kann nur noch bemerkt werden, daß innerhalb dieser beiden Momente sich die ganze Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs bewegt, indem sie in immer neuen Versuchen besteht, beide Momente zu vereinigen, und bald das eine bald das andere das Uebergewicht erhält. Die völlige Vereinigung kann nur die streng wissenschaftliche Untersuchung zu Wege bringen.

2 Eben so, nur mit größerer Evidenz, gestaltet sich dies auf dem Gebiete des denkenden Geistes als denkenden; denn eben weil er hier rein protestirend ist, zugleich aber seiner reinen Pro-

testation sich bewußt ist, so macht er selbst, sich selber bewußt, jenen dialektischen Gang durch, den wir hier, nur in etwas anderer Form wiederholen wollen, um uns in concreter Gestalt den Weges bewußt zu werden, welchen der Geist in der zu beschreibenden Entwicklung nimmt:

Der reine Protestantismus, der, wie vorausgesetzt wurde, das bewegende Princip der Geschichte der neuern Philosophie ist, und dessen entwickelte Momente, sofern diese Entwicklung in der Zeit sich manifestirt, ihren Inhalt ausmachen, ist, wie gesagt, protestirend gegen Alles, was nicht er selbst ist. Nun erscheint aber dem Geiste, insofern er denkt, und sich seiner als denkenden bewußt ist, alles Seyn als das Andere, und es entsteht nun, wenn das Princip des reinen Protestantismus gesetzt ist, die Forderung, daß Alles, was nicht der Geist selbst ist, negirt werde. Es soll nach dieser Forderung nur gelten der Geist als denkender, und was er als denkender setzt, alles Andere, was er nicht setzt, sondern eben ihm gesetzt wird, ist deswegen ein Vorausgesetztes, das weil es vorausgesetzt ist, negirt werden soll, und das, Princip des Protestantismus ist in sofern die Forderung, sich von jeder Voraussetzung zu befreien, und nur gelten zu las-

in den Geist, und was er selbst, als frei seyend
ist.

Es hat sich aber ergeben, daß die reine Negation ihrer selbst ist, so erscheint also
ies, daß alles Vorausgesetzte Nichts ist, selbst
is Voraussetzung, die negirt werden muß, also
ist das Vorausgesetzte dennoch. Dies Den-
noch aber ist es gerade, was den Unterschied
bilden, was wir haben, von dem, was wir vorher
hatten, ausmacht, d. h. was vorher nur war (po-
sitiv), das ist itzt dennoch (affirmativ, als Affir-
matives). So scheint es also, als wenn wir hier,
an dem analog, was sich bei der Religion zeigte,
schon in der Sphäre des denkenden Geistes als
denkenden, d. h. in der Philosophie, zwei entge-
gesetzte Principien hätten, nämlich erstlich dies
daß alles Positive negirt werden, zweitens daß es
bejaht werden müsse. Und so ist es in der
That; der bedeutende Unterschied zwischen bei-
den Sphären soll weiter unten aufgezeigt werden.
Es sind also die beiden Principien, die in dem ei-
nen Princip des Protestantismus liegen, folgende:
Das Seyende ist nicht, und: Das Seyende
ist dennoch. Um die Sache noch anschaulicher
zu machen, können wir dafür andere Ausdrücke

nehmen. Das was der Geist verwirft, weil er rein protestirend ist, nennen wir das Wirkliche, das, was er als das allein Gültige behauptet, sein eignes Wesen, ist das Vernünftige; so gestalten sich jene Principien so:

a) Das Wirkliche ist nicht, weil nur das Vernünftige ist.

b) Das Wirkliche ist.

Die Synthese beider ist nun ganz dieselbe wie in der Religion, daß das Wirkliche sey, nur weil es vernünftig sey. Aber hier tritt nun sogleich der grofse Unterschied zwischen beiden Gebieten hervor. Denn wenn im Gebiet der Religion diese Synthese nichts weiter war, als ein Machtspruch des Glaubens, damit der unendliche Widerspruch, wenn auch nicht gelöst, zum Schweigen gebracht werde, so kann die Philosophie diesen Machtspruch nicht gelten lassen, sondern muß, eben so wie sie es weiß, daß aus dem einen Princip sich beide entgegengesetzten entwickeln, es auch zeigen, wie diese beiden wiederum Eins sind. Das ist nun aber nicht, wie es etwa scheinen möchte, oben in der dialektischen Entwicklung des Principes des Protestantismus schon geleistet. Dort ist nur gezeigt, daß es in diesem

Princip liegt, aus der Monas die Dyas (den Gegensatz, die Antithese), hervorgehen zu lassen und wiederum zurück zu nehmen. Wie aber diese Synthese, die dabei zu Stande kommt, dort, wo das (abstracte) Princip sich in der (concreten) Sphäre des philosophirenden Geistes geltend macht, sich gestalten wird, wie der Idealismus in seiner Negation des Realismus zum affirmirten Realismus kommt, das ist noch nicht gezeigt. (Ueber den Gebrauch dieser beiden Worte werde ich mich weiter unten ausführlicher erklären). Es ist zu zeigen nicht nur daß einer in den andern übergeht, sondern auch, in welcher Gestalt dies geschieht. — Man erlaube mir hier eine Bemerkung über eine Aeußerung Rixners beim Beginn seiner Darstellung der neuern Geschichte (Gesch. der Phil. III. pag. 6), welche zeigt, wie ein Mißkennen des Princip's derselben, die Lösung der eben aufgestellten Forderung nicht möglich macht; er sagt dort: „Im Grunde war der allgemeine Protestantismus, daraus alle neue Philosophie als selbstständige Vernunftwissenschaft hervorging, nur ein neuer, obschon nothwendiger, und in seinen Folgen durch Gottes gnädige Fürsorge auch sogar wohlthätiger Sündenfall u. s. w.“ — Diese Aeu-

Isirerung ist nun allerdings so böse nicht gemeint, als sie zuerst scheinen möchte, aber es ist doch auch nicht zu läugnen, daß der Ausdruck schief ist; erstlich weil, obgleich dabei steht nothwendig, der Ausdruck Sündenfall, wenigstens bei vielen Lesern, die Meinung hervorbringen muß, als läge nur Negatives in dem Princip, und als habe es doch eigentlich nicht hervortreten sollen, und zweitens, weil auch der fromme Zusatz: „durch Gottes Vorsehung“ diese Meinung bestärkt, indem es nach diesem scheint, als sey etwas Anderes, äußerlich Hinzutretendes, das gewesen, was den, im Protestantismus liegenden, Mangel gut gemacht hätte. Hätte sich Rixner die dialektische Bewegung, die im Begriff des Protestantismus liegt, mehr hervorgehoben, und nicht zu sehr nur das erste Moment derselben hervorgehoben, so hätte sich ihm ergeben müssen, daß in diesem Sündenfall die Erlösung implicite mit lag. Daher kann denn auch bei ihm der Protestantismus das Räthsel der Entwicklung der neuern Philosophie nicht lösen. —

Es bleibt also das Bedürfnis, nicht nur zu erkennen, daß der Zwiespalt in jenem Princip sich zeigen muß, und daß er sich zu seiner Einheit

besteht, sondern nachzuweisen, wie das Zurück-
 gehen in die höhere Synthese und Einheit vor sich
 geht. Dies wird nun einerseits nachgewiesen
 im ganzen Zusammenhange eines Systems, welchem
 es gelungen ist, beide Principien als gleich berech-
 tigt zu vereinigen, oder vielmehr, weil dies eine
 sehr mechanische Vorstellung ist, in sich selbst
 den Uebergang des einen ins andere nachzuwei-
 sen. Andererseits wiederum kann dies nachge-
 siesen werden im Verlauf der, die Geschichte
 constituirenden, Systeme. Der Unterschied zwi-
 schen beiden Weisen des Nachweises ist, daß bei
 jener die beiden entwickelten Principien als im
 Begriff des Geistes liegende Momente in ihrer zeit-
 losen Dialektik vor Augen geführt, in dieser aber
 dieselbe Dialektik als in der zeitlichen Erschei-
 nung sich manifestirend dargestellt, und so ein, in
 der Zeit angeschaut, Abbild jenes ewigen Lebens
 gegeben wird. Und hier ist denn der Ort, einen
 Punkt deutlicher auszuführen, der oben (§. 4, 4.)
 flüchtig nur berührt ward. Ich habe nämlich
 die Meinung ausgesprochen, daß nicht aus allen
 Systemen eine philosophische Darstellung der Ge-
 schichte hervorgehn könne. Wir lassen den Be-
 weis für diese Meinung im Allgemeinen, bei Seite,

da er nicht hierher gehört, aber innerhalb des Gebiets, welches durch unsere Grundvoraussetzung bestimmt ist, muß sie gerechtfertigt werden, und das geschieht leicht durch das Folgende: Eine Nachweisung, daß jene beiden im §. oft erwähnten Principien es sind, welche den Begriff der neuern Geschichte constituiren, und deren in der zeitlichen Erscheinung sich abspiegelnde Dialektik den Inhalt der Geschichte derselben ausmacht, ist offenbar nur in einem solchen System möglich, welches diese beiden Principien in sich enthält, und sie, bewußter Weise zu einer Synthese vereinigt, denn ein System, welches, wenn es möglich wäre, keines derselben anerkennen würde, könnte unmöglich in den Systemen, welche es anerkennt, eine Entwicklung der Wahrheit sehn, und wiederum eines, welches nur einem dieser Principien Recht gäbe, müßte jedes System, das sich dem andern nähert und eine Vereinigung damit sucht, als puren Irrthum verwerfen. Soll nun aber, der Voraussetzung gemäß, der Verlauf der Geschichte zwischen diesen beiden Principien sich bewegen, so folgt von selbst, daß die oben aufgestellte Behauptung erwiesen ist. — Wenn nun das Princip des Protestantismus in seiner zeitlichen Entwicklung die

Geschichte, es in der Sphäre des denkenden als denkenden, die der neuern Philosophie constituirte, so kann diese nichts Anders als das in der Zeit angezeichnete Uebergehen der oben entwickelten Principien in das nicht in dem Sinne, als würde das, wovon abgegangen wurde, verlassen, sondern so, daß es sich berechtigt mit dem Zielpunkt aufheben wird. Näher ist also der Verlauf, den die Philosophie in dieser Periode nimmt, dieser: der sich seiner als des protestirenden bewußt wird, ringt nach dem Ziele, daß er sich selbst werde als dessen, der beide, im Prolegomenon liegende, Principien geltend macht, und zwar nach der oben gebrauchten Formel den Endpunkt machen mit dem Princip: Nur das Mögliche ist, so ist der Endpunkt der, daß die Philosophie bleibt, aber eben so das andere: das Wahre ist, mit jenem nicht nur mechanisch verbunden, sondern von ihm durchdrungen wird, und die concreter Einheit so lautet: das Wirkliche ist möglich und das Vernünftige ist wirklich. Der Weg, um das Ziel zu erreichen, wird gewonnen von den verschiedenen Philosophien, die sich an den angegebenen Principien gehalten

sind, und zwischen ihnen sich bewegend, immer neue Versuche machen, sie zu vereinigen, Versuche, welche, wenn auch nicht sogleich ihre Vereinigung hervorgebracht wird, so doch allmählich sie einander nähern. Die Annäherung beider nun allerdings gegenseitig, je nachdem aber Uebergehn von dem einen oder andern Prinzip ausgeht, um zum andern zu gelangen, je nachdem erscheint das, wovon ausgegangen ward, das Erste, unmittelbar Gewisse und darum Vorwiegende. Das in der Vernunft gegründete Bedürfnis, in der Geschichte der Philosophie nicht nur das Spiel einer zufälligen Willkühr zu sehen, verbunden damit, daß man jene Annäherungsversuche von der einen oder andern Seite, betrachtet, und einer Ahndung des Wesens der neuen Philosophie hat einzelne Versuche ihrer Darstellung hervorgebracht, in welchen der ganze Gang derselben als ein Wechsel von Realismus und Idealismus dargestellt wurde, welcher etwa zu Ziel einen Ideal-Realismus habe. Einen solchen Formalismus finden wir z. B. bei Rixner, auch Ast. Aber diese Art des Formalismus hat.

a) den wesentlichen Nachtheil, daß, während eine bloß referirende Darlegung der einzelnen

philosophischen Systeme wenigstens offenkundig besteht, sie mache keinen nothwendigen Fortgang bemerkbar, der Formalismus dieser Art, die eine eines nothwendigen Fortgangs annimmt, leiste doch im Geringsten mehr zu leisten, als die andere. Allerdings klingt es nach einer gewissen Nothwendigkeit, wenn man sagt: „Dem Idealismus entgegen mußte sich nun die realistische Philosophie geltend machen,“ aber wenn weiter Nichts gesagt wird, so sieht man nicht ein, worin diese Philosophie den Vorzug verdient vor der, sonst beliebigen: Wir kommen nun zu u. s. w. — Und wenn man diesen Nachtheil anlangend, sagen wollte: *hanc non tollit usum*, und er sey nicht nothwendig, vielmehr könne wirklich ein nothwendiger Zusammenhang nachgewiesen, dabei aber immer der Verlauf der Geschichte als im Gegensatz zwischen Realismus und Idealismus begriffen und fixirt werden, so ist dabei

b) zu bemerken, daß dieser Formalismus ganz unberechtigt ist, indem dieser Gegensatz gar nicht durch die ganze Geschichte hindurch geht. Allerdings kann an einer Stelle der Entwicklung der Philosophie der Gegensatz als ein Gegensatz des Idealen und Realen ausgesprochen und je nachdem dem ei-

nen oder dem andern der Vorzug gegeben wird, das System Realismus oder Idealismus seyn, aber dies ist gerade der Beweis, daß es sich an einer andern Stufe nicht so gestalten kann, weil sonst keine Entwicklung Statt fände, sondern ein Stillstehn. Man sieht nicht ein, warum der Geist sich in seinem Uebergehn vom Realismus zum Idealismus so oft zu wiederholen hätte. Wie es sich mit diesem Gegensatz verhält, mag hier kurz angedeutet werden. — Der Gegensatz selbst ist einer der sich entwickelt, Entwicklungsstufen durchläuft und daher auf jeder Stufe ein anderer ist ¹⁾. Die An-

1) Man scheint sich die Bewegung des Geistes als eine pendelförmige vorzustellen, in welcher die Endpunkte des Bögens der Idealismus und Realismus seyen. Da soll denn etwa das Ziel durch die immer mehr retardirende Bewegung in der Mitte — *medium tenere beati* — erreicht werden. Um bei diesem Bilde zu bleiben, nehme man nur an, daß der Pendelarm sich unaufhörlich verkürzt, so hat man die richtige Vorstellung. Hier wird der freie Punkt des Pendels stets andere Punkte berühren, die Endpunkte der verschiedenen Bögen werden sich immer mehr nähern, bis, wo der Pendelarm $= 0$ ist, auch ihr Zwischenraum $= 0$ seyn wird. Dies möge eine Andeutung geben, wie es sich mit jener Mitte verhalte. Die Mitte liegt zwischen, die Wahrheit über den Extremen. Zugleich möge dies Bild vor der Desperation an der Wahrheit warnen, welche sich Viele besüchtigt hat wegen des schnellen Wechsels der

nerung zu dem Ziele, daß beide Seiten des Gegensatzes sich vereinigen; geschieht dadurch, daß er beide tiefer erfaßt, und die tiefer gefaßten Seiten sind nicht mehr dieselben. So ist es eine natürliche Betrachtung, welche etwa sagte, der Gegensatz von Denken und Ausdehnung sey der-
 he, wie in der alten Welt der vom Einem und
 dem; in jenem ist das sich entgegengesetzte et-
 was weit Concreteres, tiefer Erfassteres, als in die-
 sem. Eben so ist der Gegensatz von Idealem und
 dem etwas viel Concreteres als der von Den-
 ken und Ausdehnung, und man thäte Unrecht, die
 einfache Differenz zwischen beiden zu verglei-
 chen. Ein der Mathematik entlehntes Bild kann
 das Verhältniß erläutern. Stelle man sich die
 die Entwicklung dieses Gegensatzes als eine Po-
 tenz-Reihe der (verschiednen) Größen x und y
 vor, etwa so:

$$x^5 \ x^4 \ x^3 \ x^2 \ x^1 \ \dots$$

$$y^5 \ y^4 \ y^3 \ y^2 \ y^1 \ \dots$$

ist es falsch, zu sagen, daß in jeder Potenz sich

man gerade in der neuern Zeit, und welche derwegen alle
 Wahrheit und Gewißheit als Chimäre verwerfen läßt. Je näher
 Bewegung ihrem Ziel, um so mehr verkürzt sich das Pen-
 ; und um so schneller ist die Bewegung.

die Glieder des Gegensatzes verhalten werden wie $x : y$. Vielmehr, je nachdem x und y auf einer höhern Potenz stehn, je nachdem ist der Exponent ihres Verhältnisses grösser. Je tiefer aber ihr Verhältniß erfaßt wird — je mehr die Glieder der verschiedenen Verhältnisse depotenzirt werden, — um so kleiner wird der Exponent, bis endlich in der Potenz 0 sich ergiebt: $x^0 = y^0 = 1$. Nun sey etwa in dieser Reihe $x = \text{Ideales}$ $y = \text{Reales}$, so springt in die Augen, daß in einer andern Stufe (etwa in $x^b : y^b$) den Gegensatz von Idealem und Realem zu sehen eben so unrichtig wäre, wie $x = x^b$, und $y = y^b$, und die Proportion $x : y = x^b : y^b$. Wenn ich selbst oben mich des Ausdrucks Realismus und Idealismus bedient habe, so geschah es geflissentlich, um recht viele verschiedene Bezeichnungen für dies Verhältniß anzuwenden, und eben darin das Fließende dieses Verhältnisses anzudeuten, das jene Potenzreihen allerdings deutlicher ins Licht setzen. Es bedarf hier wohl kaum einer Erwähnung, daß das hier Auseinandergesetzte seine Anwendung erleidet, eigentlich gegen jede so beliebte Classificirung der Systeme, in welcher immer das, worum es sich am meisten handelt, die specifischen Differenzen der

stunde, vergessen wird. Der Geist, der nichts sonst thut, tritt nicht zweimal in eine Classe, I wie überall, so möchte gerade in Beurtheilung philosophischer Systeme es aufs Herausheben der Uebersicht mehr ankommen, als auf das der Verwickeltheit. Aber gerade diese ist es, die man in neuer Zeit so hervorgehoben hat, daß man nun häufig es hört, daß zwei Systeme nur mit verschiedenen Worten dasselbe sagten, als seyen verschiedene Worte nicht eben auch verschiedene Gedanken (d. h. Nicht dasselbe). —

§. 11.

Inhalt aller Systeme im Verlauf der Geschichte der neuern Philosophie.

Jedes System in dem Verlauf der Geschichte der neuern Philosophie muß enthalten die beiden oben deducirten, sich entgegengesetzten Momente, die man mit den Worten *Wußtseyn* und *Daseyn* bezeichnen kann, und einen Versuch ihrer Vermittlung.

1. Wenn überhaupt nach der Grundvoraussetzung es das Princip des Protestantismus ist, welches in seiner Entwicklung die ganze Geschichte

1. Die Philosophie ist eine Wissenschaft, die sich mit den
 2.

Urheber das System zur Philosophie machte, daß es ein lebendiger Theil der ganzen Zeitentwicklung war, fiel bei ihm weg. Wie das, was früher Philosophie war, aufhören kann Philosophie zu seyn, ist bereits oben §. 2, 3, angedeutet. Auch Hr. Ritter (a. a. O. pag. 6) hebt dies ganz richtig hervor. Ein Platoniker in unserer Zeit ist kaum denkbar, jedenfalls wäre er eher für alles Andre, als für einen Philosophen zu halten. —

Es hat sich nun im vorigen §. durch die dialektische Bewegung ergeben, daß in dem aufgestellten Princip die beiden Momente liegen, die dort am Schlusse mit den Formeln x und y in ihren verschiednen Potenzen bezeichnet wurden. Da es hier auf das Wort nicht ankommt, und die Bezeichnung um so besser ist, je unbestimmter sie ist, und in je verschiedenern Weisen sie darum bestimmt werden kann, so wollen wir diese beiden Momente mit den Worten Bewußtseyn und Daseyn bezeichnen, in dem Sinne, daß unter Bewußtseyn dasjenige (x) verstanden wird, das, je nachdem es in concreterer und tieferer Bedeutung gefaßt (in niederer Potenz genommen) wird, sich als Denken, Wissen, Ich, Ideales, Geist u. s. w. geltend macht, unter Daseyn dasjenige

in seinen concreten Entfaltungen - Aus-
~~drück~~ Ding an sich, Nicht Ich, Reales, Natur
~~ist~~ nicht nur genannt wird, sondern ist. Kann
~~man~~ wirklich, und muß, wie sich im Verlauf der Dar-
~~stellung~~ ergeben wird, je nachdem das System verschie-
~~den~~ ist, es eine oder die andere dieser Seiten vor der
~~andern~~ geltend machen (vgl. §. 10, 2.) wie das etwa im
 Materialismus und im subjectiven Idealismus ge-
 schieht, so kann dennoch kein System, das nicht
 beide Momente enthält, und beide als berech-
 tigt darlegt, auf den Namen Philosophie Anspruch
 machen. Es versteht sich von selbst, daß hier
 nicht gemeint ist, jene beiden Momente müßten
 überall als entgegengesetzte dargestellt wer-
 den, vielmehr hat schon der vorige §. angedeutet,
 was sich im weitem Verfolg der Darlegung erge-
 ben muß, daß der Gegensatz beider sich aufhebt,
 sondern was hier bestimmt ist, ist nur dies Eine,
 daß kein System in der Reihe der Entwicklung
 Statt haben kann, was von dem einen dieser Mo-
 mente ganz abstrahirte, und also den Gegensatz
 zwischen beiden nicht als sich aufhebend, auch
 nicht als unaufgehoben, sondern als gar nicht, und
 nie daseyend angäbe.

2 Wenn sich aber bei der dialektischen

Analyse des aufgestellten Grundprinzips der neuern
 Philosophie erwiesen hat, daß nicht nur die bei-
 den sich entgegen gesetzten Momente darin ent-
 halten sind, sondern auch ihre Einheit, so liegt
 in die Nothwendigkeit, daß jedes, aus diesem
 Principe hervorgegangene System außer dem, daß
 jene beiden Momente enthält, auch noch den
 Punkt ihrer Vereinigung enthalten muß. Und
 nun so, wie gesagt ist, daß nur ein solches Sy-
 stem in diese Reihe gehört, welches die beiden
 gegengesetzten Momente enthalte, eben so ist
 das zweite Kriterium dies festzustellen, daß
 eine solche Lehre in die Reihe gehört, und
 auch nur eine solche überhaupt Philosophie
 genannt werden kann, die auch den Punkt anzeigt,
 in jene beiden Seiten vereinigt sind, oder,
 dasselbe heißt, das Verhältniß beider be-
 stimmt. Je mehr die beiden Seiten oberflächlich
 und unbestimmt gefaßt sind, um so mehr wird
 dieser Vereinigungspunkt ein nur relativer
 sein, d. h. wiederum eine Differenz lassen, die
 durch tieferes Erfassen der Momente ausgeglichen
 werden muß, wenn sie aber in ihrer größten
 Klarheit gefaßt sind, (als x^0 und y^0), so wird es ei-
 ne solchen Ausgleichung nicht mehr bedürfen.

sondern es sich erweisen, daß das Eine an ihm selber das Andere ist, oder in es übergeht. Dieser Vermittlungspunkt nun, der sich auch wiederum, je nachdem die Glieder des Verhältnisses verschieden gefaßt sind, verschieden gestaltet, kann das Princip des Systems genannt werden, oder die höchste Spitze des Systems, das worin dieses System die Wahrheit setzt. Denn wenn nach der allgemeinen Annahme die Wahrheit die Einheit der Vorstellung mit dem Vorgestellten, des Denkens mit dem Gegenstande (nach unserer unbestimmten Bezeichnung des Bewußtseyns und Daseyns) ist, so ist ja eben der hier bezeichnete Punkt, als jene Einheit, die Wahrheit, welche das System erreicht hat. — Der Ausdruck Princip, der im Verlauf der Darstellung immer in dem oben bezeichneten Sinn genommen werden soll, enthält dies allerdings, er ist aber dennoch zu rechtfertigen, weil hier von Etwas abstrahirt wird, was man als Hauptmerkmal des Principis in einem System anzusehn gewohnt ist. Man pflegt nämlich vorauszusetzen, daß das Princip nicht nur dem Range nach, sondern auch der Folge nach, der erste Satz im System seyn müsse, Etwas, worauf hier allerdings gar keine Rücksicht genom-

en ist. Dafs man jenes Merkmal als zur Defi-
 nition des Principes nothwendig ansah; ist sehr
 leicht erklärlich, denn indem das Princip die
 Wahrheit des ganzen Systems ist, diese Wahrheit
 aber als der Grund des ganzen Systems zeigt,
 der Grund selbst aber, ehe das vollendete System
 angelegt ist, nur vorausgesetzt, Grundvoraus-
 setzung ist, so hat man auf den Begriff des Principes
 angewandt, was allerdings von vielen Princi-
 pi- n gilt. Man sagt daher mit Recht, dafs aus
 dem Princip sich das ganze System ableiten lasse,
 seinen consequenten Grundzügen, nicht die
 objectiven Bestandtheile, die zum Princip von
 einem philosophirenden Subject hinzugebracht sind),
 in der That enthält das Princip in dem
 oben bezeichneten Sinne das System in sich,
 es gar nicht zu seyn braucht im ersten
 Augenblicke desselben. Wenn es scheinen sollte, als
 oben, wo von dem Princip des Protestantis-
 mus die Rede war, dies Wort in einem andern
 Sinne genommen, so verschwindet dieser Schein
 bei näherer Betrachtung. Denn wenn man das
 dort aufgestellte Princip nimmt, d. h. es
 in den in ihm enthaltenen Momenten so, ist
 leicht einzusehn, dafs auch dort das Princip nur

in dem Sinne genommen ist, wie er itzt bestimmt ward, d. h. als die höchste Spitze, als die vollkommenste Vermittlung der im Protestantismus liegenden Gegensätze, ganz unbekümmert darum, ob es am Anfange so ausgesprochen wird, ob am Ende. Dafs aber in der That gerade der Vermittlungspunkt der entgegengesetzten Momente die höchste Spitze (das Princip) eines jeden Systems sey, folgt unmittelbar aus dem Dargestellten, denn indem er das Verhältnifs, d. h. die Einheit jener beiden Factoren ist, in dieses Verhältnifs aber (oben) die Wahrheit gesetzt wird, so ist, was jedes System sucht, erst erreicht, wenn es bei seinem Princip angelangt ist. Wenn dies nun so geschieht, dafs das Princip als Voraussetzung oben an gestellt, und dann durch Analyse, was in diesem Principe liegt, auseinander gelegt wird, so ist das Ziel erreicht, wenn diese Analyse vollendet ist. Dann aber hat man auch erst das Princip (als ein Inhaltvolles), früher war es nur eine leere Formel. — Deutlicher ist allerdings wie das Erreichen des Principis, Erreichen des Zwecks des Systems ist, in den Fällen, wo es im Verlauf des Systems organisch (dialektisch) entsteht, indem vom Niedern zum Höhern fortgeschritten wird. —

Hier wird es noch deutlicher, was oben gesagt ward, daß kein System auf den Namen Philosophie Anspruch machen könne, was von einem jaer entgegengesetzten Momente ganz abstrahirt, denn wenn da, wo kein (relativer) Gegensatz derselben statuirt wird, auch von einer Vermittlung nicht die Rede seyn kann, so folgt, daß da diese Vermittlung eben die gesuchte Wahrheit ist, in einer solchen Lehre von keinem Suchen noch Finden der Wahrheit die Rede seyn könnte, also das ganze Unternehmen eine leere Phantasterei wäre. Je mehr aber die eine Seite vorwiegt, um so mehr wird sich auch das Princip nach dieser Seite neigen, und dies relative Neigen zu einer und der andern Seite, d. h. wenn die Wahrheit vorwiegend auf der Seite des Bewußtseyns oder des Daseyns gesucht wird, ist es, was mit den philosophischen Secten-Namen Idealismus, Realismus, Intellectualismus und Sensualismus u. s. w. bezeichnet wird, Namen, auf deren nachtheilige Wirkung oben hingewiesen ward, und welche, wie gesagt, nur dann noch zuzulassen sind, wenn man mit einem solchen immer nur ein System bezeichnete, wo freilich es in die Augen spränge, wie wenig solche Bezeichnungen nützen.

§. 12.

Uebergang zum ersten System in der Reihe.

Das System, welches die Reihe der Systeme im Verlauf der neuern Geschichte beginnt, muß enthalten: erstlich, die beiden Momente in ihrer weitesten Entfernung von einander, d. h. als empirisch vorgefunden, gegen einander selbstständige, und von einander verschiedene Substanzen, — zweitens die Vermittlung, die aber, eben weil jene Momente so gegen einander bestimmt sind, gleichfalls unmittelbar gegeben und eine doppelte seyn muß, eine Vermittlung des Bewußtseyns mit dem Daseyn, und eine des Daseyns mit dem Bewußtseyn.

1. Da erst dort, wo sich jenes, oben aufgestellte Grundprincip ganz entwickelt und realisirt hat, aus ihm selbst der erwähnte Gegensatz von einzelnen Subject entwickelt werden kann, d. h. da es erst da gewußt werden kann, daß der Gegensatz selbst nur eine Entwicklung jenes einen Principis ist, so ist in sofern der Gang, den

in Geschichte nimmt, der, jener Entwicklung ganz entgegengesetzte, nämlich ein Ausgehen von dem beiden Entgegengesetzten, und ein Suchen der Einheit. Und wenn nun das Wissen dieses Prinzips selbst die höchste Spitze, und also der Ablauf (§. 1, 3) der Realisation desselben ist, so ist von dieser höchsten Spitze, (dem Schlusse) am meisten entfernt der Punkt, auf welchem die beiden sich entgegengesetzten Seiten am weitesten von einander entfernt sind, — je mehr sie also mehr von einander isolirt dastehn, um so näher tritt das System, das sie so isolirt enthält, dem Anfang der Entwicklung. Nun ist aber der Gegensatz um so schroffer und unüberwindlicher, je oberflächlicher er genommen wird (§. 10, 2) d. h. je mehr er als ein unmittelbar daseyender gefasst wird, und es ergibt sich daraus, daß das erste System in der Entwicklung das ist, welches die beiden sich entgegengesetzten Seiten am meisten als unmittelbar daseyend voraussetzt, beide als unmittelbar daseyend, also, da nicht eines vom andern abgeleitet ist, als selbstständig sich gegenüber stehend. Der einfachste Ausdruck für alles unmittelbar Daseyende, ist dieser: es ist so, wo von einer Ableitung nicht mehr die Rede ist, und

so stehen denn auch jene beiden Seiten am aller selbstständigsten gegen einander, wenn es von beiden heißt: es ist so, d. h. wenn sie angesehen werden als empirisch vorgefunden. Die Stufe, in der die beiden entgegengesetzten Momente als empirische Daten gefaßt werden, ist die ihrer größten Entfernung von einander; jedes ist ein solches Datum, das eben deswegen unabhängig vom Andern, zu seinem Daseyn des Andern nicht bedarf; denn, fände ein solches Abhängigseyn vom Andern Statt, so wäre nur dieses Andere das empirisch Vorgefundene, jenes aber das Abgeleitete. Am allerschroffsten wird nun diese Verschiedenheit so ausgesprochen, daß von beiden gesagt wird, sie seyen der Substanz nach verschieden, oder was dasselbe heißt, sie seyen verschiedene Substanzen. —

Wenn nun also das erste System in der betrachtenden Reihe am allerschroffsten den Gegensatz jener beiden Momente enthalten muß, so wird sich also nun diese nähere Bestimmung ergeben, was die Gestalt betrifft, welche jene beiden Momente in diesem Systeme haben müssen. Die Seite des Bewußtseyns (der ideale Factor) erscheint als selbstständige Substanz, eben so auch

wiederum die Seite des Seyns (der reale Factor). Beide Substanzen aber, indem sie völlig selbstständig dastehen, keine von der andern, und auch keine von irgend einer andern abgeleitet, sind unmittelbar gegebne empirische Daten. In dem ersten System der Reihe sind also die Voraussetzungen erstlich das Bewußtseyn als empirisch vorgefundnes Datum, zweitens das Daseyn gleichfalls als empirisch vorgefundenes Datum. Nun ist aber das Bewußtseyn, so wie es unmittelbar gegeben ist = das Bewußtseyn des Einzelnen, in der Form der Unmittelbarkeit zeigt sich das Bewußtseyn als einzelne bewufte Subjecte, die (empirisch) erste Form, in welcher sich das Bewußtseyn zeigt, ist die des einzelnen empirischen Ich's, — hinwiederum ist das Daseyn bestimmt, als unmittelbar gegebenes empirisches Datum, und zugleich als das, gegen das Bewußtseyn selbstständige, also es Ausschließende, — so ist es also die unmittelbar gegebene unbewufte (Ich-lose) Außenwelt. Und so muß denn jener Gegensatz in dem ersten System der Reihe sich so aussprechen: Es gibt Ich's — Es gibt unbewufstes (Ich-lose) Daseyendes, — beide als verschiedene selbstständige Substanzen.

2. Wenn nun aber beide, sich entgegengesetzte Seiten so selbstständig gegen einander da stehen, so ist es offenbar, daß eine Vermittlung nicht kann auf die Weise hervorgebracht werden, daß gezeigt wird, wie das Eine an ihm selber das Andere ist, denn da würde die Verschiedenheit beider, die behauptet ist, wegfallen, noch auch daß das Eine von dem Andern abhängt, denn da würde Jenes seine Substantialität einbüßen, sondern es muß Etwas gesucht werden, was, indem es beide vermittelt, dennoch beide in ihrer Selbstständigkeit bestehn läßt, d. h. es muß das Princip für dies System gesucht werden, bei welchem die gegenseitige Selbstständigkeit und Unabhängigkeit nicht leidet. Dieses Princip selbst muß nun wieder ein unmittelbares Datum, oder eine gegebene Voraussetzung seyn, denn da die beiden, sich entgegengesetzten Momente sich nicht einander nähern, so kann auch dies Princip nicht durch ihre eigne Bewegung hervorgebracht, sondern muß als eine Hypothese zwischen sie eingeschoben werden, welche die beiden, gegen einander selbstständigen, Substanzen verbindet. Eben darum kann denn auch diese eingeschobne Hypothese nicht erscheinen als ein Abgeleitetes von jenen beiden,

und eben gleichfalls als ein unmittelbar Gegebenes, und zwar, indem es das Princip ist, als das absolute Princip, obgleich es dieses gar nicht bedürfte, wenn nicht jener Gegensatz Statt fände. Und wenn gleich hier, nach dieser Darstellung es sich ergibt, daß das Princip nur gesetzt ist, weil der Gegensatz gesetzt ist, so gilt dies doch nur für den, über jenem System stehenden Betrachter, während bei dem, in ihm philosophirenden Subjecte das Verhältniß sich ganz anders gestaltet ¹⁾. — Es muß also in dem, in Frage stehenden System außer jenem Gegensatz ein unmittelbar Gegebenes sich finden, welches den Gegensatz vermittelt, oder sein Princip muß ein unmittelbar gegebenes seyn.

Aber es tritt hier noch eine andere, nähere, Bestimmung ein. Denn wenn beide Seiten unmittelbar gegeben sind, so ist, da keine von ihnen allein die Grundvoraussetzung ist, auch kein Grund vorhanden, daß die Vermittlung eine solche sey,

1) Wenn bei dem System, welches nachher, als diese Repräsentation repräsentirend, aufgewiesen wird, auch das aufstellende Subject gar nicht diesen Gang genommen hätte um zu seinem System gelangen, wie er hier gewiesen, so schadet das gar nicht, da hier durchaus nicht eine sogenannte geistliche Entwicklung des Systems gegeben werden soll.

die nur von der einen zur andern führe, und wenn der Aufsteller dieses Systems in der That die Vermittlung so faßte, daß gezeigt würde, wie das Daseyn mit dem Bewußtseyn vermittelt wird, oder was dasselbe heißt, wie man vom Daseyn zum Bewußtseyn komme, so würde das nur ein subjectives Belieben von ihm seyn, und das System wäre nicht geschlossen, da die andere Vermittlung, wie das Bewußtseyn zum Daseyn kommt, da nicht ausgesprochen wäre. Es muß also dies System, weil beide Vorausgesetzten gleich berechtigt sind, um auch in der Vermittlung ihr gleich Berechtigtes anzuerkennen, und nun in sich geschlossen zu seyn, eine doppelte Vermittlung enthalten, eine, welche die Seite des Seyns mit der des Bewußtseyns vermittelt, und eine, welche das Umgekehrte enthält, oder dies System muß zwei Principien enthalten, von denen jedem das gilt, was oben von seinem Princip überhaupt gesagt ward, daß es eine unmittelbare Grundvoraussetzung sey, — also zwei unmittelbar gegebene Principien. Das Nähere über die Form derselben, und das Verhältniß zu einander enthält der ff. §.

§ 13.

Fortsetzung.

Außer dem, im vorigen §. Deducirten, muß dies System noch enthalten das Grundprincip des Protestantismus selbst. Dies kann aber nicht anders, als als isolirtes Postulat sein erscheinen, so daß es auf das ganze System keinen andern Einfluß äußert, als den, daß dadurch das gegenseitige Verhältniß der beiden, sich entgegengesetzten Momente, ferner die Form der beiden vermittelnden Principien, nämlich aber auch das Verhältniß dieser, näher bestimmt wird.

1. Im vorigen §. sind als Inhalt 'des ersten Systems nur diejenigen Momente entwickelt, welche, nach der verschiedenen Entwicklungsstufe verschieden modificirt, in allen Systemen der ganzen Entwicklung vorkommen müssen. Zu diesem tritt nun noch eins hinzu, welches in dem ersten System der Reihe vorkommen muß, aber auch nur in ihm vorkommen kann, (eine Beschränkung folgt sogleich) — nämlich das Grundprincip des

Protestantismus selbst, das Princip der Protestation gegen Alles.

a) Es muß in dem ersten System aufgestellt werden, denn, eben weil das erste System in jedem Hauptabschnitt der Geschichte, dasjenige, welches eine neue Epoche macht, so sehr es selbst allerdings als Entwicklung an die vorhergehenden schließt, dennoch auch das neue sich geltend machende Princip und zwar auf eine unmittelbare Weise enthalten muß (vgl. §. 8.), — deswegen muß auch dasjenige System, welches die Epoche bezeichnet, wo das Princip des Protestantismus sich geltend zu machen beginnt, dieses Princip selbst enthalten.

b) Es kann aber wiederum nur dies System es enthalten; denn alle andere Systeme dieser Periode verhalten sich zu ihm nicht wie Epoche machende, sondern nur als fortbildend, so lange, bis sie das, was am Anfange unmittelbar aufgestellt war, auf vermittelte Weise wiederum erzeugen, d. h. bis das, was dort unmittelbar gegeben war, gesetzt wird. Und eben, weil dies ihr Verhältniß ist, so müssen die folgenden Systeme dieses aufgestellte Princip ganz bei Seite stellen, und in

der Entwicklung sich nur an den vom ersten System gemachten Versuch der Realisation jenes Grundprincipes anschließen, d. h. an den Punkt, wenn das erste System die Entwicklung geführt hat, ohne sich des zu erreichenden Zieles (des Grundprincipes) als Zieles bewußt zu seyn. Erst später, dem Ende der Entwicklung nahe, kann sich die Annäherung an dies Princip, endlich aber, am Schluß derselben, es selbst in seiner Selbstentwicklung so geltend machen, daß es anerkannt wird als das, die Entwicklung bestimmende.

2. Aus dem eben Gesagten ergibt sich nun auch, daß dies Grundprincip des Protestantismus in diesem der Zeit nach ersten, Systeme nicht so sich geltend machen kann, daß daraus alles Andere entwickelt würde, oder mit andern Worten, daß es nicht Princip dieses Systems seyn kann. Denn wenn es dies wäre, und wirklich in diesem System jedes Princip selbst so entwickelt würde, daß Alles sich daraus ableitete. — so würde dies System zugleich den Schluß der Periode annehmen, was nach dem vorigen §. unmöglich ist. da jener Gegensatz in solcher Weise geführt ist, daß er unverändert bleiben muß. Es ändert dabei nichts, wenn etwa das Individuum, welcher jener

System aufstellt, die Meinung haben sollte, das Grundprincip des Protestantismus sey auch Princip seines Systems. Vielmehr ist, daß jenes Individuum solche Meinung hegt, nothwendig, weil es, als Epoche machend, gleichsam auf ahnungsvolle Weise jenes Princip als das Wahre weiß, zugleich aber auch, als Periode beginnend, unmöglich dazu, kommen kann, aus ihm das ganze System zu erkennen. So ist die subjective Meinung des Individuums für das, ob jenes Grundprincip Princip des, von ihm aufgestellten, Systems sey oder nicht, völlig gleichgültig und Nichts erweisend, da die Nothwendigkeit erkannt ist, daß es nicht Princip des Systems seyn kann. — Wenn es aber nicht Princip dieses Systems seyn kann, dennoch aber in diesem Systeme enthalten seyn muß, und zwar mit der subjectiven Voraussetzung des Philosophen, es sey die Wahrheit (das Princip), ohne daß er doch im Stande ist, es als solche zu erweisen, so ist es offenbar, daß es aufgestellt werden muß isolirt da stehend, d. h. ohne daß die weitere Entwicklung sich nur darauf gründet. Zugleich muß die Andeutung gegeben werden, daß es sich als die Wahrheit, d. h. als das, worauf sich die weitere Entwicklung allein zu gründen habe,

weisen müsse und werde. Mit einem Worte: das Grundprincip der ganzen Periode muß in dem sie be-
 ziehenden Systeme, erscheinen als isolirt dastehend
 existirt. Denn ein Postulat ist eine Wahrheit, die un-
 veränderlich zu seyn erst realisirt werden muß. Zugleich
 ist es nothwendig, daß dies Postulat nicht reali-
 sirt werde, denn sonst wäre das System nicht das, was es
 seyn soll, nach dem vorhergehenden §. Die Form also,
 welche allein das Grundprincip in diesem System ha-
 ben kann, die es aber auch haben muß, ist die des
 isolirten Postulates, (des (ungelösten) Problems.)

3. Aber weil wiederum das Grundprincip der
 ganzen Periode, — obgleich es nicht in seiner
 ideellen Entwicklung dargestellt wird, und
 so auch nicht sich erweisen kann als das, wor-
 aus das ganze System sich entwickelt, — weil es
 sich bei dem philosophirenden Subject begleitet
 von der subjectiven Ueberzeugung, es sey die
 Wahrheit, so muß es auch einen Einfluß auf sein
 System äußern. Dieser Einfluß kann nun nach
 dem, was im vorigen §. als der Inhalt des Systems
 angesetzt ist, nicht darin bestehen, daß jener Inhalt
 selbst verdrängt wird, so daß es nicht enthielte,
 was eben construirt ward, sondern sich nur so zei-
 gen, daß er die Stellung der zu einander sich ver-

haltenden Momente bestimmt. Da die beiden im Gegensatz stehenden Momente, beide durch die Erfahrung gegeben, und also gleich berechtigt sind, da ferner die vermittelnden Glieder, die Principien, durch die Natur jener Momente bestimmt werden, so müssen die bisher deducirten vier Elemente des Systems unverändert dieselben bleiben, und auch die Stellung, die sie an sich haben. Der Einfluß also, welchen das Grundprincip äußert, kann nur seyn, daß dasjenige Moment, welches mit dem Grundprincip, noch ehe es seine dialektische Bewegung gemacht hat, am nächsten zusammenhängt, und am leichtesten vereinbar ist, als das subjectiv höhere erscheint. — Nun ist das Moment, welches mit dem Grundprincip des reinen Protestantismus in seiner ersten, noch unentwickelten Formel am meisten vereinbar ist, das des Bewußtseyns, weil ja die Protestation zunächst gegen alles Daseyende gerichtet ist, ehe sie sich bewußt wird als auch gegen sich selbst gerichtet. So ist also der Einfluß, den die Aufstellung jenes Problems (s. oben 2.) auf das erste System der Periode äußert, nur der, daß die Seite des Bewußtseyns bevorzugt wird, und als die höhere erscheint, aber nur auf subjective Weise. Würde ihr objectiv eine

ihre Würde zugeschrieben, so würde die gleiche Berechtigung beider (§. 12.) vernichtet werden, — so, da doch wieder eine höhere Würde ihr zugeschrieben werden soll; nur eine die in dem philosophirenden Subject ihren Grund hat. Eine solche höhere Würde ist nun, daß es der Modest nach, d. h. in seiner Beziehung eben auf das Subject höher stehe. Nun ist aber, da überhaupt die Philosophie es mit dem Wissen zu thun hat, nur sie das höhere, was die nächste Beziehung auf Wissen hat, für das philosophirende Subject das, was ihm, als Wissenden, d. h. seinem Wissen, das Nähere ist, d. h. was das Gewissere ist, und so wird also, da von dem philosophirenden Subject jenes Grundprincip der ganzen Periode, das zu lösende Problem aufgestellt ist, der Einfluß auf das Verhältniß beider, sich entgegengesetzten Momente dieser seyn, daß die Seite des Bewußtseyns die, dem Philosophirenden subjectiv näher, d. h. die gewissere ist.

Da diese Deduction so viel Rücksicht nimmt auf die subjective Ueberzeugung des philosophirenden Subjectes, so könnte leicht der Schein entstehen, als sey sie nur eine psychologische Erklärung, die eine Thatsache voraussetze, und daraus

erkläre, statt aus dem aufgestellten Begriff zu deduciren. Es geschah nur, um die Deduction deutlicher zu machen, denn die subjective Ueberzeugung des philosophirenden Subjects kann bei Seite gelassen werden, und man kommt dennoch zu demselben Resultat. Nämlich es ist da: erstlich jene beiden, sich entgegengesetzten Momente, dann das als Problem aufgestellte Grundprincip. Nun soll, — wenn gleich es unmöglich ist, daß auf dieser Stufe aus dem Grundprincip jene beiden Momente entwickelt werden, ferner so, daß beide als gleich berechtigt, und also nicht eins aus dem andern abgeleitet erscheint, — beides vereinigt werden. — Das ist nun nicht anders möglich, als daß die Seite des Bewußtseyns, welche dem Grundprincip in seiner ersten Unmittelbarkeit verwandter ist, als die erscheint, welche die Berechtigtere ist, ohne daß sie doch nach dem vorigen §. sich als solche erweisen kann. Also entsteht wiederum für das Verhältniß beider eine erst zu realisirende Wahrheit, das heißt ein Postulat, das Problem, die Seite des Bewußtseyns, als die vorwiegende zu erweisen. Dies Problem, das nach dem oft Gesagten nicht gelöst werden kann, ist eben darum nur ein subjectives Verlangen, und die Seite

es Bewußtseyns; weiß sie nicht sich erweisen
 nun als die objectiv wahrere, ist so nur die sub-
 jektiv wahrere, d. h. gewissere.

4. Aber wie so das, als Problem aufgestellte
 Grundprincip auf das Verhältniß der beiden ent-
 gegengesetzten Momente Einfluss hat, eben so muß
 auch seinen Einfluss äußern auf die Vermitt-
 lungsglieder, oder die Principien. Nämlich auch
 hier wird wiederum das Verlangen entstehen, das
 Mittlere die Seite des Bewußtseyns als die gel-
 dere erscheint. Dies geschieht nun so, daß das
 mittelnde Glied als ein solches erscheint, wel-
 ches die Seite des Bewußtseyns ganz gelten läßt,
 als nicht Etwas ist, wogegen das Bewußtseyn als
 ein Verschwindendes erscheint. Würde nun das,
 was die Seite des Bewußtseyns mit der Seite des
 Unbewußtseyns vermittelt, ein Drittes seyn, wiederum
 eine Substanz gegen diese beiden, so wäre dieses
 hätte das Höhere gegen beide, wogegen auch das
 Bewußtseyn als das Unwahre erschiene. Das kann
 aber nach dem Vorhergehenden nicht seyn
 (s. 3.). Also wird das, das Bewußtseyn mit dem
 Unbewußtseyn vermittelnde, Princip, eines seyn, worin das
 Bewußtseyn nicht zum Moment herabgesetzt wird,
 sondern bleibt wie es war, eben darum aber auch

die andere Seite nicht verändert und zum Moment herabgesetzt werden kann (s. oben), — und die Vermittlung wird, so zu sagen, eine mechanische, d. h. Zusammensetzung; weil das Moment des Bewußtseyns nicht als das Unwahre erscheinen darf (das des Daseyns also auch nicht kann), so wird die Vermittlung so zu Stande gebracht, daß es auf die Seite des Daseyns zwar bezogen wird, aber so, daß sie beide unverändert bleiben, d. h. sie werden in einer Hypothese gewaltsam verbunden, ohne daß sie etwa in einem Dritten, als ihrer Wahrheit, zu Grunde gingen, was das Interesse an der Unabhängigkeit des Bewußtseyns verhindert.

Dieses Interesse aber findet hinsichtlich der andern Seite nicht Statt. Vielmehr, da immer das Problem es erfordert, daß die Seite des Bewußtseyns als vorwiegend, die Seite des Daseyns als die niedere erscheint, muß die Vermittlung des Daseyns mit dem Bewußtseyn gerade eine solche seyn, die das Daseyn als das Niedere erscheinen läßt; — und wenn es nun (s. oben) nicht erscheinen kann als das Niedere gegen das Bewußtseyn so eben als das Niedere (Unwahre) gegen das, es mit dem Bewußtseyn Vermittelnde. Dies geschieht

indem die Vermittlung selbst nicht nur eine mechanische und gewaltsame Zusammenfassung beider ist, sondern indem sie sich gesetzt als eine eigene selbstständige Substanz, eben die Macht ist über das Daseyn. Wenn dies, so auch die Macht über das Bewußtseyn (s. oben). Das scheint dem Vorhergehenden widersprechen, ist aber in der That ihm nicht entgegengesetzt. Nämlich, das Verlangen, die Seite Bewußtseyns als die mehr berechnigte geltend zu machen, muß sich allerdings so zeigen, daß man vom Bewußtseyn zum Daseyn übergegangen ist, jenes nicht zum Moment herabgesetzt wird, deswegen aber auch das Daseyn nicht, weil mit ihm gleich berechnigt, d. h. auch empirisch gefunden ist. Wiederum das Herabsetzen des Bewußtseyns liegt im Interesse des Protestirens und besteht darin, daß eine Substanz da ist als die höhere gegen das Daseyn, wenn nämlich vom Daseyn ausgegangen wird. Wird aber das Daseyn herabgesetzt, so kann das Bewußtseyn nicht dieser Vermittlungssubstanz coordinirt werden, da sonst das Daseyn ihm subordinirt würde, also muß auch das Bewußtseyn jener Vermittlungssubstanz subordinirt werden, denn es ist nur so berechnigt, wie

sich also so gestalten; das Bewußtseyn und das Daseyn (das Ich und die Außenwelt, s. §. 12, 1.), so wie das, beide vermittelnde, Princip hängt in der That von dem Princip ab, welches das Daseyn mit dem Bewußtseyn vermittelt, oder weil dieses ist, so ist auch jenes. Ist aber dies das Verhältniß, so ist auch mittelbar jenes Verhältniß der subjectiven Unterordnung (s. p. 149.), durch dies Princip gesetzt, welches das Daseyn mit dem Bewußtseyn vermittelt. Nämlich so: Wir nennen hier der kürzern Bezeichnung wegen das Princip, das Bewußtseyn und Daseyn vermittelt, und was abwechselnd auch Vermittlungshypothese, ideales Princip u. s. w. genannt ist, : a , das, welches Daseyn und Bewußtseyn vermittelt, (Vermittlungssubstanz; dritte Substanz u. s. w. s. oben), — : b , so war die erste Formel:

so wahr a ist, so wahr ist b ,

die zweite: durch b ist a ,

also, da die erste Formel nur möglich ist, wenn a überhaupt ist, so hängt die subjective Dependenz des b von a auch nur von b ab, und es ergibt sich nach dieser Formel: Nur durch b hängt die Gewissheit des b , von a ab. Der scheinbare Widerspruch löst sich, wenn im System von der Ge-

Wissheit des *a* ausgegangen, und daraus auf die Gewissheit des *b* geschlossen wird, dies *b* selbst aber ein solches ist, wodurch das *a* selbst, und mittelbar also auch die Gewissheit des *b* gestützt wird.

§. 14.

Fortsetzung.

Der Zeit nach kann dies System erst aufstellen, wenn sich das Princip des Protestantismus in den andern Regionen des Geistes schon in Etwas geltend gemacht und Herrschaft erlangt hat. —

Dieser §. bedarf nach §. 2, 1. keines Beweises mehr, aus dem er unmittelbar folgt. Nothwendig ist hier nur die Bemerkung, daß das hier Gesagte nur von dem, die Periode beginnenden Systeme gilt, und der Zusatz: schon in Etwas, andeutet, daß in den andern Sphären nur die Epoche schon eingetreten seyn muß. Unter dem Princip des Protestantismus ist hier verstanden: dies Princip, in seiner ersten unmittelbaren Gestalt, noch vor der dialektischen Entwicklung, oder dies Princip wie es die Epoche macht und die Periode beginnt. Nennt man das Princip aber in seiner ganzen

das Daseyn, d. h. auch nur empirisch vorgefunden.
 Also einerseits Selbstständigkeit des Bewußtseyns,
 also auch des Daseyns, und darum in dem ersten
 Princip beide gewaltsam verbunden, andererseits
 Abhängigkeit des Daseyns, also auch des Bewußtseyns,
 und darum das zweite Princip ein solches, in welchem
 von dem beide abhängig sind.

5. Endlich aber ergibt sich aus dem bis
 Gesagten auch unmittelbar, welches Verhältniß
 beiden Principien gegen einander haben muß.
 Denn da überhaupt das Verlangen da seyn muß,
 die Seite des Bewußtseyns als die (wenn auch
 nur subjectiv) höhere darzustellen, so muß es
 dasjenige Princip, in welchem das Bewußtseyn
 meistens seine Würde behauptet, als das subjectiv
 höhere sich darstellen gegen das andere, in welchem
 das Bewußtseyn verhältnißmäßig niedriger
 stehen kommt. Nun ist aber der subjectiv höhere
 oder niedrigere Stand (sub 3.) die größere oder
 geringere Gewißheit; also muß dasjenige Princip,
 welches als das subjectiv höhere dargestellt
 wird, diese Würde nur dadurch behaupten, daß
 es das gewissere ist, und die Gewißheit des
 andern Principes von der Gewißheit dieses abhän-
 gig gemacht wird. So ist denn das Verhältniß

elches die beiden Principien gegen einander haben in Hinsicht ihrer subjectiven Würde dieses: die Gewissheit des, das Daseyn mit dem Bewußtseyn vermittelnden Princip (der Vermittlungssubstanz sub 4.) hängt von der Gewissheit des Principes ab, welches das Bewußtseyn mit dem Daseyn verbindet (der Vermittlungshypothese: sub 4.), oder so wahr diese ist, so wahr ist jenes.

Objectiv hingegen erscheint das letztere gerade als das Geltende, und die Macht gegen die beiden Seiten des Gegensatzes, und also, da das andere Princip nichts ist, als eine Combination beider, auch gegen das andere (subjectiv höhere) Princip, so daß also hier das Verhältniß gerade umgekehrt ist. Beide Bestandtheile (aus deren mechanischer Zusammensetzung das Princip besteht) erscheinen als das Abhängige von jener dritten Substanz, also auch das Compositum selbst. Diese Abhängigkeit ist nicht nur ein subjectiver Vorzug, der jener Substanz gegeben ist, sondern eine reale, objective, und wenn oben die Gewissheit der dritten Substanz abhängig gemacht ward von der des ersten Principes, so wird wieder umgekehrt, das Daseyn dieses Principes von dem andern abhängig seyn, und das objective Verhältniß beider wird

sich also so gestalten; das Bewußtseyn und das Daseyn (das Ich und die Außenwelt, s. §. 12, 1.), so wie das, beide vermittelnde, Princip hängt in der That von dem Princip ab, welches das Daseyn mit dem Bewußtseyn vermittelt, oder weil dieses ist, so ist auch jenes. Ist aber dies das Verhältniß, so ist auch mittelbar jenes Verhältniß der subjectiven Unterordnung (s. p. 149.), durch dies Princip gesetzt, welches das Daseyn mit dem Bewußtseyn vermittelt. Nämlich so: Wir nennen hier der kürzern Bezeichnung wegen das Princip, das Bewußtseyn und Daseyn vermittelt, und was abwechselnd auch Vermittlungshypothese, ideales Princip u. s. w. genannt ist, : a , das, welches Daseyn und Bewußtseyn vermittelt, (Vermittlungssubstanz, dritte Substanz u. s. w. s. oben), — : b , so war die erste Formel: ::

so wahr, a ist, so wahr ist b ,
 die zweite: durch b ist a ,
 also, da die erste Formel nur möglich ist, wenn a überhaupt ist, so hängt die subjective Dependenz des b von a auch nur von b ab, und es ergibt sich nach dieser Formel: Nur durch b hängt die Gewißheit des b , von a ab. Der scheinbare Widerspruch löst sich, wenn im System von der Ge-

isheit des *a* ausgegangen, und daraus auf die
 wissheit des *b* geschlossen wird, dies *b* selbst
 ein solches ist, wodurch das *a* selbst, und
 daher also auch die Gewissheit des *b* gestützt
 ist.

§. 14.

Fortsetzung.

Der Zeit nach kann dies System erst auf-
 treten, wenn sich das Princip des Protestantis-
 mus in den andern Regionen des Geistes schon
 Etwas geltend gemacht und Herrschaft er-
 langt hat. —

Dieser §. bedarf nach §. 2, 1. keines Beweises
 für, aus dem er unmittelbar folgt. Nothwendig
 hier nur die Bemerkung, daß das hier Gesagte
 von dem, die Periode beginnenden Sy-
 stem gilt, und der Zusatz: schon in Etwas, an-
 deutet, daß in den andern Sphären nur die Epoche
 eingetreten seyn muß. Unter dem Princip des
 Protestantismus ist hier verstanden: dies Princip, in
 der ersten unmittelbaren Gestalt, noch vor der
 dialektischen Entwicklung, oder dies Princip wie
 die Epoche macht und die Periode beginnt.
 Nimmt man das Princip daher in seiner ganzen

Auseinanderlegung und Entwicklung, so kann allerdings das erste System der Reihe nicht eintreten erst dann, wenn jenes Princip in andern Sphären schon ganz geltend gemacht ist, sondern man muß sagen: Dasjenige System, welches das Princip des Protestantismus in seiner dialektischen Entwicklung consequent durchführt, kann erst erscheinen, wenn jenes Princip alle andern Sphären, des Geistes ganz durchdrungen hat, d. h. am Ende der, durch jenes Princip, begonnenen Periode.

§. 15.

Fortsetzung.

Dasjenige System, in welchem sich alles in den vorhergehenden §§. Deducirte, findet ist das erste in der Geschichte der neueren Philosophie. Dies ist das System des Cartesius

1. Die erste Hälfte des Satzes bedarf keine Beweises, da sie aus §. 4, 4. folgt.

2. Die zweite Hälfte kann erst bewiesen werden, nachdem das Cartesische System in referirter Weise dargelegt ist (vgl. §. 7.). —

D a r s t e l l u n g
der
Philosophie des Cartesius.

ich nun bisher am meisten für gewiß hielt, empfing ich von den Sinnen; von diesen aber weiß ich, daß sie bisweilen täuschen, und die Vorsicht erheischt, denen nie ganz zu trauen, die uns auch nur einmal betrogen. Vor allem also muß man an der Existenz der sinnlichen Dinge zweifeln; denn, außer der Täuschung der Sinne, kommt es uns in Träumen häufig vor, als empfänden wir Etwas; da dies doch nicht existirt, und kein Zeichen gegeben ist, wie Schlafen und Wachen sicher unterschieden werden mag. 1)

Man könnte nun abschließen, daß die Arithmetik, die Geometrie und alle die Kenntnisse, welche sich mit dem Einfachsten und Allgemeinsten beschäftigen, ohne sich darum zu kümmern, ob es in der Wirklichkeit existire oder nicht, daß sie Gewisses und Unzweifelhaftes enthalten, weil im Wachen wie im Schlafen die Summe von 2 und 3 = 5 ist, und das Quadrat nur vier Seiten enthält; und es scheint unmöglich zu seyn, daß solche evidente Wahrheiten je in den Verdacht der Unrichtigkeit kämen. — Dennoch aber müssen wir auch an dem zweifeln, was wir vorher für ganz gewiß hielten, auch an mathematischen Demonstrationen, auch an den Principien, die wir bisher für an und für sich gewiß hielten, sowol weil wir gesehen haben, daß Einige auch hierin irrten, und für ganz gewiß und an und für sich erwiesen hielten, was uns falsch scheint, als auch besonders, weil wir gehört haben, daß ein Gott sey, der Alles vermag, und von dem wir

geschaffen sind. Wir wissen nämlich nicht, ob er was nicht so schaffen wollte, daß wir immer irren auch in dem, was uns als das Gewisseste erscheint; denn dies scheint nicht weniger möglich zu seyn, als, daß wir manchmal irren, was wir bemerkten. Und wenn wir uns etwa einbildeten nicht von Gott, sondern von uns selbst, oder von irgend jemand Andreem geschaffen zu seyn, so würde, je minder mächtig wir unsern Urheber dächten, um so glaublicher es seyn, daß wir so unvollkommen sind, daß wir immer irren. — (Bei dieser Forderung des Zweifels an Allem muß bemerkt werden, daß der Zweifel sich nur auf Urtheile bezieht, und nicht auf Begriffe. Das Wort Vorurtheil umfaßt nicht alle Begriffe in unserm Geiste, sondern nur die Meinungen, welche durch, früher von uns gefällte, Urtheile unserm Geiste eingeprägt sind. Daß einer alle Vorurtheile ablege, an allem zweifle, heißt darum nur, daß er nichts bejahe oder verneine, wenn er auch alle dieselben Begriffe behält. Ich habe nicht geläugnet, daß einer wissen müsse, was Denken, was Existenz, was Gewisheit sey, aber weil dies einfache Begriffe sind, welche für sich keine Erkenntniß einer Existenz geben, habe ich sie nicht erwähnt.) Ja es genügt nicht einmal, an allem zu zweifeln, sondern es ist rathsam, Alles zu negiren, als falsch zu setzen, welches, wenn es gleich falsch wäre, doch dazu dienen kann, die Wahrheit zu finden, wie falsche Annahmen in der Astronomie und Geometrie dazu dienen. 2)

Indem wir aber so Alles, woran man irgend zweifeln kann, wegwerfen, und falsch ansehen, können wir leicht voraussetzen, daß kein Gott, kein Himmel, keine Körper sind, daß wir selbst keine Hände, keine Füße, gar keinen Körper haben, aber nicht, daß selbst, die wir so denken, nicht sind. Vielmehr gerade daraus, daß ich Alles als falsch gesetzt habe, folgt meine Existenz offenbar. Also die Satz: Ich denke, also bin ich, ist der erste und gewisseste, der jedem, welcher in der Ordnung philosophirt, entgegentritt. Sey auch ein Lügner noch so mächtig, noch so listig, der mich geflissentlich immer betrügt, so bin ich doch, der er betrügt, und mag er auch täuschen, so viel kann, so wird er nie bewirken, daß, während ich denke, etwas zu seyn, ich nicht bin, so daß, nachdem dies Alles zur Genüge bedacht ist, dieser Satz: Ich bin, ich existire, so oft ich ihn ausspreche oder denke, wahr ist. Der Ausspruch: Ich denke, also bin ich, ist nicht als der Schluß eines Syllogismus anzusehen*). Wenn einer sagt: Ich denke, al

*) Man kann es nicht in Abrede stellen, was Feuerbach in der Gesch. d. neuern Phil. p. 234. rügt, daß Cartesius sich nicht treu bleibt, und die Wahrheit und Tiefe seines Gedankens trübt, indem er diesen Satz oft wie eine Conclusion behandelt; außer den von F. angeführten Stellen gilt dies besonders von Princ. Phil. P. I. No. 49 wo er den Major des Syllogismus unter die ewigen Wahrheiten rechnet. Solche Consequenzen sind als solche anzuerkennen, können aber keinen Einfluß auf die Darstellung des Systems äußern.

oder existire ich, so schließt er nicht durch
 ein Syllogismus von seinem Denken auf seine
 Existenz sondern erkennt es, wie eine Sache, die
 unmittelbar für sich klar ist, in einer einfachen An-
 schauung; dies ist schon daraus klar, daß im ent-
 gegengesetzten Falle er erst den major jenes Syl-
 logismus, nämlich: Alles was denkt, ist oder exis-
 tirt, kennen müßte. In der That aber lernt jeder
 Mensch erst dadurch, daß er an sich erfahren hat,
 daß seine Existenz von seinem Denken untrenn-
 bar ist. Man irrt in dieser Materie sehr, wenn
 man meint, daß die einzelnen Erkenntnisse alle
 von Universalien nach der Form der Syllogismen
 entwickelt werden. Vielmehr ist es jedem Philoso-
 phen gewiß, daß man vom Einzelnen anfangen
 muß, um zu den Universalien zu gelangen, ob-
 wohl freilich wenn diese gefunden sind, daraus
 jedes Einzelne deducirt werden kann. So ist
 der Satz: Ich denke also bin ich, ein einzelner Satz
 der so viel sagt als: ich bin denkend. Daher
 ist das Denken und die Existenz untrennbar, jenes
 kann nicht ohne dieses gedacht werden. Ich bin,
 so lange ich denke, so lange ich denke, denn es
 muß seyn, daß wenn ich aufhörte zu denken,
 auch aufhörte zu existiren, so daß also mein
 Seyn eben im Denken besteht; daher erkenne
 ich, daß ich ein Ding oder eine Substanz bin, de-
 re Natur oder Wesen nur darin besteht, daß ich
 denke. (Daher kann man auch nicht, wie Gassendi
 will, aus jeder Thätigkeit, etwa dem Gehen etc.

eben-so, wie aus dem Denken die Existenz folgt, denn ich bin keiner meiner Handlungen ganz und gar gewiss als nur meines Denkens (nämlich metaphysisch gewiss worum allein sich es handelt). Und wenn man etwa anführte: Ich wandle, also bin ich, so würde sich gewiss die Existenz des Subjects, welches denkt, zu wandeln, aus diesem Denken zeigen lassen, aber nicht die Existenz eines wandelnden körperlichen Subjectes). — Dies ist das Einzige, woran nicht gezweifelt werden kann, während der Zweifel an allem Andern der beste Weg ist, die Natur unseres Geistes und seinen Unterschied vom Körper zu erkennen. Indem wir nämlich untersuchen, wer denn wir sind, das wir für falsch halten Alles, was von uns verschieden ist, so sehen wir klar, daß keine Ausdehnung keine Figur, noch Bewegung, noch irgend Etwas, was dem Körper zugeschrieben werden kann, zu unserer Natur gehört, sondern nur das Denken, welches deswegen eher und gewisser, als irgend etwas Körperliches gewußt wird. Ich bin also nur ein denkendes Ding d. h. Geist, Seele, Intelligenz, Vernunft, ich existire wirklich, ich bin denkend, und erkenne, daß es keiner sinnlichen Vorstellung zur Kenntniß meiner bedarf, daß vielmehr um die Natur des Geistes zu erkennen, von diesen mit allem Fleiße zu abstrahiren ist. Es wird darum hier nur von dem Geist gesprochen, sofern er so von Allem sich zurückgezogen hat, daß er nichts Sinnliches als existirend ansieht. — So also bin

sofern ich Geist bin, ein vom Körper Ver-
ednes, und bin leichter zu erkennen als er.

Wahrheit jenes Principes ist so gewiss und
sichtlich, daß keine Zweifel der Skeptiker so-
gehen können, daß es nicht davon ausgenom-
würde. Die Existenz des Geistes ist darum
Gewisseste, er uns gewisser *) (und bekannter)
der Körper. Denn wenn ich von irgend einem
lichen Dinge urtheile, es existire, weil ich es
s, so folgt daraus weit gewisser und klarer,
ich existire; denn es könnte wohl seyn, daß,
ich sehe, nicht ist, wofür ich es halte, aber es
nicht seyn, daß ich, der ich mir des Sehens
st bin, also denke, nicht bin. Dasselbe gilt
jedem andern Sinn und von jeder sinnlichen
stellung. Unter dem Worte Denken wird nichts
res verstanden, als das, was mit unserm Bewusst-
in uns geschieht, sofern wir uns dessen bewußt
s. Daher ist nicht nur Erkennen, Wollen und Vor-
en, sondern auch Fühlen hier so viel als Den-
Der Schluß daher von einer sinnlichen That-
e auf die Existenz ist nicht sicher, wohl aber
von dem Bewußtseyn dieser Thatsache, d. h.

Wenn ich im Verlauf *notior* gewöhnlich mit gewisser
stue, so geschieht es, weil ich dem Einwurf des Gassendi
V. p. 14 zum Theil Recht gebe, besonders aber weil Car-
s, selbst es oft gleichbedeutend braucht: der Geist ist
annter und: seine Existenz ist bekannter, d. h.
wiser, auch *notior* und *certior* von ihm oft wie Synonyma
nicht werden. Vgl. Feuerbach a. a. O. p. 225 Anm.

vom Denken. Das erste Princip also ist, daß der Geist existirt, weil Nichts ist, dessen Existenz uns sicherer ist. Der einzig gewisse Satz also Ich zweifle, ich denke, also bin ich, oder ich denkend. Von diesem gewissesten aller Sätze die Gewißheit aller andern Erkenntnisse ab. diesem Satze ist Alles gesagt, was ich wissen will. Ich bin gewiß, daß ich ein denkendes Ding bin, was gehört nun dazu, daß ich eine Sache gewiß sey? In jener ersten Erkenntnis liegt nichts Anderes (Besonderes) als dies, daß ein klarer und bestimmter Begriff ist, den ich habe. Daher kann ich als allgemeine Regel feststellen, daß alles das wahr ist, was ich (so) klar und bestimmt erkenne. Unter klarem Erkenntnis verstehe ich die, welche aufmerkenden Verstande gegenwärtig und offen unter einer bestimmten (deutlichen) die, wenn sie klar ist, auch noch von allen andern streng geschieden ist, so ist z. B. die Empfindung eines Schmerzes eine klare Perception, höchstens aber eine bestimmte. Und so kann es klare Perception geben, die nicht deutlich ist, nicht umgekehrt. 3)

Es ist also nun auf die Ideen in mir zu reflectiren, um zu sehen ob das, dessen Ideen sind, wahr ist. Zu dem Ende scheint es nöthig, daß ich alle meine Gedanken erst in gewisse Classen theile und zusehe, welche wahr und welche unwahr sind. Einige derselben erscheinen

von Gegenständen; so wenn ich mir eine
 Idee oder den Himmel, oder einen Engel, oder
 denke; diesen allein kommt der Name der
 zu, — andere haben andere Formen, (so
 ich will, oder fürchte, oder bejahe, oder ver-
 , so mache ich allerdings auch Etwas zum
 zustande meines Denkens, aber erfasse mehr,
 (nur ein Bild desselben) von diesen werden ei-
 Begehrungen, andere Urtheile genannt. Was
 Ideen betrifft, so sind sie, wenn sie für sich
 nicht werden, nicht falsch, sondern nur wenn
 auf irgend Etwas bezogen werden. — Von die-
 Ideen sind einige angeboren, andere beige-
 bt, andere von mir selbst gemacht. Was nun
 mlich die Ideen betrifft, welche ich als von
 m Gegenständen mir gekommen betrachte, so
 nicht die Vernunft, die mich zu dieser An-
 bringt, sondern ein natürlicher Instinct, und
 dieser mich schon oft getäuscht hat, so kann ich
 nicht als unzweifelbar gewiß annehmen. Ich
 also, daß ich bisher nur einem blinden An-
 e gefolgt bin, indem ich, von mir verschiedene,
 zustände annahm, deren Ideen oder Bilder mir
 b die Sinne oder auf andre Weise zukamen.
 m jene Ideen nur gewisse Arten (Bestimmun-
 meines Denkens sind, so erkenne ich keine
 eichheit unter ihnen, und alle scheinen von
 auf gleiche Weise hervorgebracht zu werden,
 m aber jede einen andern Gegenstand vor-
 t, so zeigt sich, daß sie sehr verschieden sind.

Denn ohne Zweifel sind die, welche mir Substanzen vorstellen, mehr, als die, welche nur Bestimmungen oder Accidenzen derselben vorstellen haben jene, so zu sagen, mehr objective Realität als diese. (Unter objectiver [vorgestellter] Realität einer Idee verstehe ich das Seyn eines Dinges, sofern es in der Idee ist. Was wir percipiren wäre es in den Objecten der Idee, das ist objectiv in den Ideen selbst.) Nun ist es aber durch Vernunft gewiss, daß aus Nichts Nichts werden kann, noch auch das Vollkommnere aus dem Unvollkommenen hervorgehe, als aus seiner wirklichen Ursache, denn kein Ding, noch irgend wirklich existirende Perfection (d. h. nichts negatives) kann Nichts, oder ein nicht existirendes zur Ursache seiner Existenz haben; vielmehr Alles, was von Realität oder Perfection in einem Dinge ist, formaliter (d. h. so, daß die Sache nur enthält, was die Wirkung) oder eminent (so daß die Ursache mehr enthält) — in der ersten, wirklichen Ursache enthalten ist. Daraus folgt, daß die objective Realität und die Idee eine Ursache erfordert, in welcher die Realität wirklich, formaliter oder eminent, enthalten ist. — (Der Satz selbst aber, aus welchem dies bewiesen wird, ist nur wahr, weil er nach obigen Regel aus dem, oben genannten, Princip folgt. Wer daran zweifeln wollte, daß aus Nichts Nichts wird, würde damit auch zweifeln, ob wir denken, sind. Denn wenn ich

Nichts etwas behaupten könnte, nämlich dafs es Ursache seyn könnte, so würde ich damit mit demselben Rechte ihm auch Denken zuschreiben, und von mir sagen können, ich sey nicht, während ich (Idee). Und dieses gilt nicht nur von der wirklichen Realität der Dinge, sondern eben so von den Ideen, in welchen nur die vorgestellte Realität in Betracht kommt. - Dafs eine Idee gerade diese (bestimmte) objective Realität hat, und nicht eine andere, das mufs sie von einer Ursache haben, in welcher wenigstens so viel wirkliche Realität ist, als sie vorgestellte hat. Denn gesetzt, es fände sich in einer Idee Etwas, was nicht in ihrer Ursache ist, so hätte sie ja dieses vom Nichts. Bei jeder Idee mufs man, wenn gleich auch eine Idee aus der andern entstehen kann, endlich auf eine kommen, deren Ursache als ein Archetyp erscheint, in welchem die (objective) Realität der Idee wirklich enthalten ist. Es kann also in uns keine Idee, oder kein Bild irgend eines Dinges seyn, dessen Archetyp nicht irgendwo, sey es nun in uns selbst, oder es aufer uns, existirt, der alle ihre Realität wirklich enthält. Wenn nun eine Idee in mir ist, die so grofse vorgestellte Realität hat, dafs ich gewifs weifs, in mir sey nicht so viel Realität wirklich (formaliter oder eminent) enthalten, ich selbst könne also auch nicht Ursache dieser Idee seyn, so folgt daraus nothwendig, dafs ich nicht allein in der Welt bin, sondern dafs Etwas noch existirt, welches die Ursache ist jener Idee; findet sich da-

gegen keine solche Idee in mir, so habe ich auch gar keinen Grund, irgend eines von mir verschiedenen Dinges Existenz anzunehmen, da ich in aller genauen Umsicht keines gefunden. Was die Ideen betrifft, die ich in mir vorfinde, so weiß ich, daß die Ideen, die andre Menschen, oder Thiere, oder Engel vorstellen, leicht zusammen gesetzt werden konnten aus den Ideen, die ich in mir selbst, von Gott und von den körperlichen Dingen habe, wenn es auch außer mir gar keine Menschen, Thiere, Engel gäbe. Was nun von den übrig bleibenden Ideen die der körperlichen Dinge betrifft, so ist Vieles darin so verworren und unklar, daß ich dafür keinen Urheber außer mir annehmen habe, denn ist es falsch, d. h. stellt jene Idee kein wirkliches Ding vor, so weiß ich, daß sie von Nichts kommt, d. h. weil meiner Natur etwas mangelt, und sie nicht ganz vollkommen. Was aber in den Ideen der körperlichen Dinge klar und deutlich ist, davon konnte ich Manche der Idee meiner selbst entlehnt haben, z. B. Bestimmungen Substanz, Dauer, Zahl u. s. f. Uebrig aber, woraus die Ideen der körperlichen Dinge bestehn, wie Ausdehnung Figuretc. kann ich nicht erklären, da ich nur denkend bin, nicht formal in mir enthalten seyn, aber weil es nur Bestimmungen der Substanz, ich aber selbst Substanz bin, so scheint es, als könnten sie eminent in mir enthalten seyn. Es bleibt also nur die Idee Gottes übrig, und ich habe nun zu untersuchen ob

was ist, was ich nicht selbst hervorbringen
(S. 4)

Unter Gott verstehe ich eine unendliche Substanz, die unabhängig, die höchste Intelligenz und mächtig ist, und von welcher sowol ich, als auch Andre, was existirt, wenn es existirt, geschaf-
f ist. Weil wir nun die Idee Gottes, oder des höchsten Wesens in uns haben, so können wir nicht fragen, was die Ursache dieser Idee ist, denn wir finden, daß sie so groß ist, daß sie nur von einem Wesen uns eingepflanzt seyn kann, welches die Fülle aller Perfectionen in sich hat, d. h. nur einem wirklich existirenden Gotte. Auf die Frage, woher ich das Vermögen habe, eine vollkommnere Natur, als meine, zu denken, muß ich hier darauf kommen, daß ich es von Jemand habe, dessen Natur wirklich vollkommner ist. Alle Eigenschaften Gottes zeigen, je mehr ich sie beachte, daß die Idee von ihnen nicht von mir selbst hervorgebracht seyn kann. Denn wenn gleich die Idee von einer Substanz in mir seyn kann, so doch nicht von einer unendlichen Substanz, da ich endlich bin; eine solche kann nur durch eine wirklich unendliche Substanz in mir hervorgebracht seyn. Und man muß nicht denken, daß der Begriff des Unendlichen durch Abstraction und Negation gewonnen ist, so wie etwa Finsterniß Negation (Abwesenheit) des Lichtes ist; vielmehr sehe ich, daß das Unendliche mehr Realität enthält, als das End-

liche, und daß darum der Begriff des Unendlichen gewissermaßen früher in mir seyn muß, als der Endlichen. (Das Wort unendlich brauchen allein von Gott, weil in ihm allein nicht nur Grenzen erkannt werden, sondern wirklich sind, dann auch, weil wir bei den Dingen, die unbegrenzt nennen, nicht *positiv* erkennen, sie keine Grenzen haben, sondern nur *negativ* daß ihre Grenzen nicht von uns gefunden werden können.) Da ich nun eine klare und bestimmte Idee von der unendlichen Substanz habe, und mehr objective Realität hat, als jede andere; keine an der zu zweifeln ich weniger Ursache hätte. (Es ändert auch nichts, daß ich Gott ganz begreife, oder daß noch Unzähliges in ihm ist, was ich nicht begreifen, ja, an was ich mit meinen Gedanken reichen kann, denn die Natur des Unendlichen, daß es von mir, Endlichen, nicht vollkommen erfaßt werden kann, es genügt, dies zu wissen, und einzusehen, daß es das enthält, was ich klar einsehe und was eine Realität enthält, und noch Unzähliges formaliter und konkreter in Gott enthalten ist, um die Idee, die ich von ihm habe, zu der allerwahrsten und allerklarsten zu machen. Es ist allerdings nicht möglich, daß ein endlicher Geist den unendlichen ganz erfasse, das hindert aber nicht, seine Existenz einzusehen, so wie man wohl einen Berg betrachten kann, ohne daß man ihn mit seinen Händen faßt. Wenn man Gott undenkbar (unbegreifbar)

ut hat, so ist dabei nur das erschöpfende
 zu verstehn, nicht das unadäquate, welches
 ist, und welches hinreicht, seine Existenz
 zu bezeugen. Dennoch aber ist klar, daß die Idee
 des Unendlichen, die wir haben, nicht etwa nur
 Theil desselben vorstellt, sondern wirklich
 das ganze Unendliche, in der Weise, wie es durch
 menschliche Idee vorgestellt werden muß, ob-
 ohne Zweifel-Gott oder eine andre intelli-
 gente Natur eine noch deutlichere Idee davon ha-
 ben. Eben so zweifeln wir nicht, daß der
 Geometer die Idee des ganzen Dreiecks hat,
 wenn er es für eine Figur von drei Seiten erklärt,
 obgleich der Geometer in demselben Dreieck Vier-
 ecke erkennt, und in seiner Idee davon vier-
 ecke, wovon jener nichts weiß.) Es bleibt nun,
 zu untersuchen, woher ich weiß, daß die Idee Gottes mir von Gott
 gekommen ist, nur übrig, zu untersuchen, auf welche
 Weise ich sie von Gott empfangen habe. Aus dem
 was ich habe ich sie weder geschöpft, noch ist sie
 daraus unwillkürlich gekommen, wie die Ideen
 sinnlichen, denn diese entstehen durch Affection
 unsern Sinnes-Werkzeuge; auch habe ich sie
 nicht erdichtet, denn ich kann ihr weder etwas
 nehmen, noch etwas hinzufügen, so bleibt nichts
 übrig, als daß sie mir angeboren ist, eben so wie
 die Idee meiner selbst angeboren ist.
 Der erste Beweis also, der für das Daseyn Gottes
 zu werden kann, ist der, daß wir die Idee Got-
 tes in uns finden, und sie eine Ursache ihres Da-

seyens haben muß. Es wird ferner aus meiner Unvollkommenheit und, namentlich dem Wissen meiner Unvollkommenheit auf das Daseyn Gottes geschlossen. Denn da ich einige Vollkommenheiten erkenne, die mir mangeln, so folgt daraus, daß ein Wesen existiren muß, welches vollkommener ist als ich, und von dem ich abhängе, und von dem ich empfangen habe, was ich besitze. Denn wenn ich allein und unabhängig wäre, und alle meine Perfectionen von mir selber hätte, so hätte ich auch alle übrigen, die mir fehlen, von mir erhalten können, und wäre dann selbst unendlich u. s. w. wie Gott. Man kann sich auch nicht denken, daß eine mehre Ursachen zusammengewirkt hätten, um mich hervorzubringen, und ich von der einen die Idee einer, von der andern die einer andern Perfection Gottes erhalten hätte, so daß allerdings alle existirten, aber zerstreut und nicht in Einem verbunden, denn die Einheit, Einfachheit oder Unzerlegbarkeit dessen, was in Gott ist, ist eine der vorzüglichsten Perfectionen, wovon ich eine Idee habe, und diese Idee konnte nur von einer Ursache mir kommen, welche zugleich Ursache war der Ideen der einzelnen Perfectionen. Der vorzüglichste aber und evidenteste Beweis für das Daseyn Gottes ist endlich der, welcher aus seinem Begriff folgt. Der Geist, indem er unter den verschiedenen Ideen, welche er hat, eine bemerkt, die vorzüglichste von allen, die des vollkommensten Wesens, sieht, daß sie nicht nur, wie

sondern Ideen, die Möglichkeit der Existenz
 (b. zufällige Existenz) hat, sondern daß sie
 notwendige Existenz in sich schließt. Und so
 er daraus, daß es in der Idee des Dreiecks
 b. daß seine drei Winkel zwei Rechten gleich
 b. weiß, daß es in jedem Dreieck sich so
 mte, so schließt er mit Nothwendigkeit daraus,
 zum Begriff des vollkommensten Wesens die
 notwendige Existenz gehöre, darauf, daß es wirk-
 existirt. Keine einzige andere Idee, die er in
 findet, enthält die nothwendige Existenz, die
 genz aber ist von der Idee des höchsten We-
 ohne Widerspruch nicht zu trennen. Dies
 mehn hindern nur unsere Vorurtheile. Weil
 nämlich gewohnt sind, bei allen Dingen ihr
 men (ihren Begriff) von ihrer Existenz zu unter-
 siden, ferner weil wir uns oft nach unserer
 führung Ideen machen, so geschieht es leicht, daß
 bei der Betrachtung des höchsten Wesens
 ifelhaft werden, ob die Idee desselben nicht
 b. eine solche willkürlich ersonnene sey,
 r wenigstens eine solche, in deren Begriff die
 tenz nicht liegt. Dieser Beweis ist wesentlich
 dem des Thomas verschieden. Dieser schließt
 fondermaßen: „Die Einsicht in das, was das Wort
 ett bedeutet, zeigt, daß darunter verstanden
 rd; was als das Größte gedacht werden muß; nun
 aber wirklich und in Gedanken seyn mehr, als
 der Vorstellung allein, also existirt Gott nicht nur in
 r Vorstellung sondern auch in der That!“ Hier ist

der Fehler in der Schlußform offenbar, denn konnte nur geschlossen werden: Also muß (vorgestellt werden als in der That existire daraus folgt aber noch nicht die Wirklichkeit der Existenz. Mein Beweis dagegen ist die Wovon wir klar und deutlich einsehen, daß es der wahren und unveränderlichen Natur eines Iges, oder zu seinem Wesen, oder seiner Form hört, das kann von ihm prädicirt werden. Nachdem wir nun untersucht haben, was Gott ist, den wir, daß zu seiner wahren und unveränderlichen Natur die Existenz gehört; also können mit Recht von Gott die Existenz prädiciren. Hier geht der Schluß richtig vor sich. Es kann aber der Obersatz nicht bestritten werden, da schon oben zugestanden, daß, was klar und deutlich kannt wird, wahr sey, es bleibt daher nur der Untersatz übrig, in welchem eine zwiefache Schwierigkeit allerdings sich findet.... Die erste, oben (pag. 171.) angedeutete, wird beseitigt, wenn man bedenkt, daß zum Begriff aller andern Dinge nur mögliche, zum Begriff Gottes nothwendige Existenz gehört, und darum aus ihrem Begriff folgt, daß sie existiren können, aus seinem, daß er nothwendig existirt, die zweite, indem man bedenkt, daß jede fingirte d. h. willkührlich zusammengesetzte Idee auch wieder vom Geist getheilt werden kann in ihre Bestandtheile, und daß also, was er nicht so zerlegen kann, auch nicht von ihm zusammengesetzt ist. — Wollte man nun auf ähnliche

seie die Existenz eines allervollkommensten
 körperlichen Wesens beweisen; so hätte der
 Beweis keine Kraft, denn da bei Betrachtung der
 Idee des Körpers sich darin keine Kraft, sich selbst
 hervorzubringen, findet, so folgt, daß zur Natur
 des Körpers, sey er auch der vollkommenste,
 notwendige Existenz nicht gehört. Wenn wir
 er aufmerksam untersuchen, ob dem höchsten
 Wesen Existenz zukommt, und was für eine, so
 werden wir klar und deutlich einsehen, erstlich
 daß ihm wenigstens eine mögliche Existenz zu-
 kommt, wie allen andern Dingen, von denen wir
 eine klare und bestimmte Idee haben, selbst de-
 nen, welche durch eine Fiction hervorgebracht wer-
 den. Ferner, weil wir seine Existenz auch nicht
 möglich denken können, ohne zugleich, rücksicht-
 lich seiner unbegrenzten Macht, ihm zuzuschreiben,
 daß es durch eigne Kraft existiren kann, so wer-
 den wir daraus schliessen, daß es wirklich existirt
 und von Ewigkeit existirt hat. Denn es ist offen-
 bar, daß was den Grund seiner Existenz in sich
 selbst hat, immer existirt. So sehen wir denn, daß
 der Idee des vollkommensten Wesens die noth-
 wendige Existenz enthalten ist, nicht durch eine
 Fiction unseres Verstandes, sondern weil die Exi-
 stenz zu seiner ewigen und unveränderlichen Na-
 tur gehört. Allerdings werden Viele diesen Be-
 weis, weil sie nicht auf Alles darin achten, für ein
 Sophisma halten, weil aber nur zwei Arten mög-
 lich sind, das Daseyn Gottes zu beweisen, erstlich

nämlich, indem man von seinen Wirkungen, da aber, indem man von seinem Begriff ausgeht, und die Beweise der ersten Art oben gegeben sind, dürfte der andre nicht übergangen werden. Daraus also, daß Gott nicht ohne Existenz gedacht werden kann, folgt, daß er wirklich existirt, nicht weil mein Denken dies nothwendig macht, sondern weil die Nothwendigkeit der Sache, d. h. Existenz Gottes mich so zu denken zwingt, da es steht mir nicht frei Gott ohne Existenz denken wie etwa ein Pferd mit oder ohne Flügel. 5)

Die Frage, ob Gott existire, ist von der größten Wichtigkeit, weil, ehe sie beantwortet ist, in keiner Sache gewiß seyn kann, denn da der Gedanke eingedenk ist, daß es vielleicht seine Nothwendigkeit ist, in allen Dingen zu irren, auch darin was gewiß evident ist, so muß mit Recht an Allem gezweifelt werden, und auf jede Gewißheit verzichtet, man den Urheber seines Daseyns erkennt. Mit dem Beweise für das Daseyn Gottes aus dem Begriff ist zugleich seine Beschaffenheit bekannt; indem wir nämlich auf die uns angebotene Idee Gottes reflectiren, sehn wir, daß er ewig, wissend, allmächtig, die Quelle alles Guten und Wahren, Schöpfer aller Dinge ist, kurz alles in sich hat, worin wir eine unendliche Eigenschaft die durch keine Unvollkommenheit beschränkt klar erkennen. Wenn nun aber Gott allein wahre Ursache ist von Allem, was ist, oder s

Nun, so ist offenbar, daß wir den besten Weg
 den Philosophiren einschlagen, wenn wir versu-
 chen aus der Erkenntniß Gottes alle, von ihm ge-
 schaffenen Dinge abzuleiten, um so die vollkom-
 menste Erkenntniß, nämlich die der Wirkungen
 aus den Ursachen, zu erlangen. Dabei werden wir
 der Vorsicht bedienen müssen, daß wir stets
 die Unendlichkeit Gottes und unserer Endlichkeit
 im Gedenk sind. Die erste Eigenschaft Gottes,
 welche hier in Betracht kommt, ist, daß er wahr-
 haft ist, und der Geber alles Lichtes, so daß es
 in Widerspruch wäre, wenn er uns täuschte, oder
 wenn er wirkliche und eigentliche Ursache der
 Irrthümer wäre, welchen wir uns unterworfen fin-
 den, denn wenn auch Betrüger können wie ein
 Beweis von Klugheit erscheinen könnte, so ist doch
 Betrüger-wollen ein Beweis von Bosheit. Daraus
 folgt, daß unsere Vernunft, oder das Vermögen,
 zu erkennen, welches uns von Gott gegeben ist,
 nie ein Object erfassen kann, welches nicht wahr
 wäre, sofern es von ihr erfaßt wird, d. h. sofern
 es klar und deutlich erkannt wird. Denn Gott
 wäre mit Recht ein Betrüger zu nennen; wenn er
 uns eine so verkehrte Vernunft gegeben, welche
 das Falsche für wahr hält. Und so ist jener ab-
 solute Zweifel aufgehoben (mit welchem wir
 anfangen, weil wir nicht wußten, ob wir nicht auch
 in dem irren, was uns am meisten evident ist). Und
 auch alle übrigen Ursachen zu zweifeln, werden
 durch dies gefundene Princip leicht gehoben. Und

so sehe ich, daß die Wahrheit und Gewißheit jeder Erkenntniß von der Erkenntniß des wahren Gottes abhängt, so daß, ehe ich ihn erkannt, ich von keinem Dinge Etwas wissen kann. Daß es kein Cirkel ist, wenn man einerseits sagt, daß wir, nur weil Gott ist, wissen, daß Alles wahr ist, was wir klar und deutlich erkennen, andererseits aber, daß Gottes Existenz aus der klaren und deutlichen Idee von ihm erhelle, ist leicht nachzuweisen. Es muß nämlich das unmittelbare Wissen von dem vermittelten unterschieden werden. Das Wissen von einzelnen Begriffen, so wie das von der eignen Existenz geschieht durch jenes erst unmittelbare Erkennen, welches immer dem, durch Beweise vermittelten vorhergeht, und uns Allen angeboren ist. Wo nun gesagt ward, daß nicht sicher gewußt werden kann, ehe man von der Existenz Gottes überzeugt ist, ist bloß von den letztern Erkenntnissen die Rede, d. h. von denen, welche Schlusssätze sind, deren wir uns erinnern können, ohne des ganzen Ganges des Beweises bewußt zu seyn. — So lange ich Etwas klar und deutlich erkenne, so lange weiß ich auch, daß es wahr ist, aber ich kann nicht immer die betrachtete Sache gleich scharf im Auge behalten, und ich erinnere mich eines Urtheils, das ich (damals mit allen bewegenden Gründen) gefällt habe, ohne mit allen bewegenden Gründen bewußt zu seyn. In diesem Falle könnten nun, wenn ich nicht die Gewißheit hätte, daß Gott ist, leicht Gründe an-

nt werden gegen jenes Urtheil, und ich könnte
 on einem Dinge rechte Sicherheit und Ge-
 nit haben. So z. B. bin ich eines geometri-
 Satzes nur gewiss, so lange ich auf den gan-
 lang des Beweises achte, sobald ich diesen
 Acht lasse, könnte mir sogleich die Frage
 en, ob ich nicht auch in dem Sichersten mich
 – wenn ich nicht wüßte, daß ein wahrhafter
 existirt. Sobald ich aber einsah, daß Gott
 t, und daß er kein Betrüger ist, und daraus
 t, daß Alles, was ich klar und deutlich ein-
 gewiss ist, auch wenn ich nicht der bewei-
 Gründe eingedenk bin, sondern mich nur
 re, daß ich sie einmal eingesehen habe, so
 kein Grund angeführt werden, der mich mehr
 an ließe. Jener scheinbare Cirkel ist also
 : Zuerst ist uns gewiss, daß Gott existirt, weil
 mlich dabei der beweisenden Gründe ein-
 k sind. (Diese Erkenntniß ist eine solche,
 er wir sagen müssen, daß es dem menschli-
 Geiste von der Natur eingeprägt ist, so oft
 was klar und deutlich einsehen, es für wahr
 ten.) Nachher ist es zu jeder sichern Er-
 niß hinreichend, daß wir eine Sache klar
 deutlich erkannt haben, und dabei der
 nz des nicht täuschenden Gottes gewiss
 6)

Inter Substanz können wir nichts Anderes
 hen, als Etwas, was so existirt, daß es zu
 Existenz keines Andern bedarf. Und zwar

kann nur eine Substanz gedacht werden, die
 lich gar keines anderen Dinges bedarf, n
 Gott. Von allen anderen wissen wir, daß s
 vermittelt der göttlichen Mitwirkung existire
 nen. So kommt also der Name Substanz
 Gott und den andern Substanzen in gleichen
 zu, d. h. man kann mit diesem Worte keine
 liche Vorstellung verbinden von Etwas, wa
 und den Creaturen gemeinschaftlich zukäme.
 jene Substanz, von der wir wissen, daß s
 allervollkommenste ist, und in der wir Nichts
 nehmen, was einen Mangel oder eine Begr
 in sich schließt, nennen wir Gott. Gott i
 die unendliche Substanz. Diese unendliche
 stanz hat ihren Grund in sich selbst, ist U
 ihrer selbst. Man kann dies zunächst negati
 stehen, so nämlich, daß Gott keine Ursache
 aber wenn wir nach dem Grunde seines Bes
 fragen, nach der Ursache, die ihn erhält, so
 wir, daß seine Macht diese Ursache ist und sa
 ist *a se* im positiven Sinne. Wenn man nun
 es nicht nöthig hat, ihn die hervorbringende
 sache seiner selbst zu nennen, um nicht über
 zu streiten, so muß doch, da sein Seyn vo
 selbst, d. h. ohne äußere Ursache, nicht nur
 negativen Sinn hat, sondern sich auf seine p
 Macht gründet, in ihm ein ähnliches Verh
 gedacht werden, wie das der hervorbring
 Ursache zu ihrer Wirkung. Die Einwürfe
 man machen könnte, daß die Ursache de

vor der Wirkung, treffen nicht, denn die Ver-
 schiednheit sagt das gar nicht, vielmehr ist die Ursache
 die Ursache nur so lange, als sie die Wirkung
 hervorbringt, ist also nicht eher als diese. Daher,
 weil Gott es ist, der sich selbst erhält, wird er
 nicht unpassend Ursache seiner selbst genannt, denn
 die Existenz in einer Zeit ist von der, in der fol-
 genden, geschieden, und diese findet nur bei immer
 neuer Hervorbringung Statt, (daher erhalten so viel
 davon neuem wirken.) Die geschaffenen Substan-
 zen, nämlich sowol die körperliche, als auch der
 Geist, d. h. die denkende Substanz, kann man un-
 ter dem gemeinschaftlichen Begriff fassen, daß sie
 Dinge sind, die zu ihrer Existenz nur der Mitwir-
 kung Gottes bedürfen. Die Substanz kann aber
 nicht dadurch allein percipirt werden, daß
 sie existirt, weil ihre Existenz als solche uns nicht
 afficirt, wir erkennen sie aber leicht aus jedem
 ihrer Attribute, nach dem allgemeinen Grundsatz,
 daß Nichts keine Attribute oder Eigenschaften hat.
 Wenn, daß ein Attribut da ist, schliessen wir, daß
 nöthwendig auch ein Ding, oder eine Substanz da
 ist, dem es zugeschrieben werden kann. Es kann
 nun zwar aus jedem Attribut die Substanz erkannt
 werden, aber eines ist jeder Substanz vorzügliches
 Attribut, welches ihre Natur und ihr Wesen bil-
 det, und auf welches alle andere sich gründen und
 stützen sind. Nämlich die Ausdehnung in Länge,
 Breite und Tiefe bildet das Wesen der körperli-
 chen Substanz, und das Denken die Natur der

denkenden Substanz. Denn alles Andere, was Körper prädicirt werden kann, setzt die Ausdehnung voraus und ist nur eine Weise der Ausdehnung, so wie Alles was wir im Geiste finden verschiedene Modificationen des Denkens; Modificationen sind nicht denkbar ohne die Substanz, deren Modificationen sie sind, wohl aber Attribute ohne die Modificationen. So kann Figur nur an einem Ausgedehnten, Bewegung nur in einem ausgedehnten Raum, eben so Vorstellung, Empfindung, Wille nur in einem Denkenden gedacht werden u. a. f.

Eine Substanz, der unmittelbar das Denken angehört, heißt Geist, eine Substanz, die unmittelbar Substrat der Ausdehnung ist, oder solcher Attribute, welche Ausdehnung voraussetzen, Figur etc., heißt Körper. Denken und Ausdehnung können betrachtet werden als das Wesen der intelligenten und körperlichen Substanz constituirend. Ja, wir denken leichter die ausgedehnte oder bewegende Substanz, als die Substanz allein, abgesehen davon, daß sie denkend oder ausgedehnt ist. Es ist nämlich schwierig, den Begriff der Substanz von den Attributen des Denkens und der Ausdehnung zu trennen, welche von jenem nur in der Vorstellung verschieden sind (Verschiedenheit nur in der Vorstellung findet Statt zwischen der Substanz und einem solchen Attribut, ohne welches sie selbst nicht gedacht werden kann, was daraus erhellt, daß

en ihr ohne jenes Attribut keine klare und deutliche Idee haben können.)

So können wir also zwei klare und deutliche Begriffe oder Ideen haben, eine von der denkenden erschaffenen Substanz, und die andere von der körperlichen Substanz, wenn wir nämlich alle Attribute des Denkens von denen der Ausdehnung unterscheiden, eben so wie wir auch eine klare und bestimmte Idee von der unerschaffenen unabhängigen denkenden Substanz haben, d. h. von Gott. — Wirklicher Unterschied findet sich zwischen zwei oder mehreren Substanzen, obwohl wir wissen, daß diese von einander verschieden sind, wenn eine ohne die andere klar und deutlich erkannt werden kann. Denn weil ich weiß, daß Alles, was ich klar und bestimmt erkenne, von Gott so gemacht werden kann, wie ich es erkenne, so ist es genug, daß ich eine Sache von der andern klar und bestimmt erkenne, um zu wissen, daß sie von einander verschieden sind, und daß sie wenigstens von Gott getrennt werden können. Nun erkennen wir aber, daß der Geist die denkende Substanz ohne Körper, d. h. ungedehnte Substanz, und umgekehrt gedacht werden kann, es sind also die denkende und ausgedehnte Substanz wirklich verschieden. (Es ist zu merken, da hier die Macht Gottes als den Beweis gebend angeführt ward, daß dies nur der besseren Ordnung wegen geschah, es ist gleichgültig für die Erkenntniß der Verschiedenheit zweier

Substanzen, durch welche Macht sie getrennt werden können.) Diese Verschiedenheit erhellt denn auch daraus, daß der Geist vollständig gedacht werden kann, ohne die Attribute oder Bestimmtheiten der körperlichen Substanz, dagegen wiederum der Körper ohne die Attribute, welche zum Geist gehören. — Und zwar ist dies Verhältniß so, daß nicht nur ohne die Attribute des Körpers der Geist erkannt wird, sondern, daß der Geist in sich die Negation der Attribute des Körpers ist, denn das ist das Wesen der Substanzen, daß sie sich gegenseitig negiren. Da nun das Wesen des Geistes nur Denken, das Wesen des Körpers nur Ausdehnung ist, so folgt daraus, daß Körper und Geist ganz verschieden sind, da Denken und Ausdehnung nichts gemein haben (sich entgegengesetzt sind). Wo es sich um solche Attribute handelt, welche das Wesen von Substanzen constituiren, da ist ihre Verschiedenheit an und für sich Entgegensetzung. Was den Einwand betrifft, daß der Geist etwa ein Modus des Körpers seyn könnte, so ist zu bemerken, daß, obgleich die Substanz ohne ihren Modus gedacht werden kann, so doch nicht er ohne sie, wenn nun aber selbst die Gegner zugeben, daß man an der Existenz des Körpers zweifeln könne, ohne auch an der des Geistes zu zweifeln, so folgt daraus, daß der Geist ohne den Körper gedacht werden, also nicht sein Modus seyn kann. 7)

Um also recht zu philosophiren und die Er-

zum Beweise aller erkennbaren Dinge zu erlangen, hat man erstlich alle Vorurtheile abzulegen, d. h. sich zu versetzen, daß man Nichts gelten lasse, ehe man es begreift und von Neuem für wahr erkannt hat. Man hat man auf die Begriffe in uns selbst zu achten, und welche derselben wir klar und deutlich einsehen, nur die für wahr zu halten. Da ist nun die erste Erkenntniß, daß wir existiren, so besteht unser Wesen im Denken besteht, dann, daß ein Gott existirt, von dem wir abhängen, und daß durch die Betrachtung seiner Eigenschaften die Wahrheit der übrigen Dinge gefunden werden könne, weil er ihre Ursache, endlich, daß außer der Idee unserer selbst und Gottes noch andere Ideen in uns sind, obgleich wir noch nicht wissen, woher. — Hierin wären in kurzen Worten die vorzüglichsten Principien der menschlichen Erkenntniß enthalten. 8) —

§. 17.

Die Naturphilosophie des Cartesius.

Obgleich ein Jeder von der Existenz der körperlichen Dinge überzeugt ist, so ist dennoch, weil sie von uns bezweifelt und als ein Vorurtheil unserer Kindheit angesehen ward, es nothwendig, die Gründe aufzusuchen, wodurch wir dessen gewiß werden. Was wir empfinden, kommt ohne Zweifel von einem Gegenstande her, der von unserem Geiste verschieden ist. Denn wir haben es nicht in unserer Gewalt, Eines mehr als das Andere zu

empfinden, sondern dies hängt von dem Ge-
 stande ab, der unsere Sinne afficirt. Man
 fragen, ob dies, was uns afficirt, Gott ist,
 Etwas, das von Gott verschieden? Wir fühlen
 oder vielmehr vom Sinn veranlaßt, erkennen
 klar und bestimmt eine Materie, die in L
 Breite und Tiefe ausgedehnt, deren Theile
 schiedne Gestalt haben und sich verschieden
 wegen, und bewirken, daß wir verschiedene
 pfindungen haben, von Farben, Geruch, Schmerz
 Wenn nun Gott unmittelbar unserem Geiste
 Idee jener ausgedehnten Materie gäbe, oder v
 er machte, daß sie in uns erregt würde, durc
 gend ein Ding, welches nicht ausgedehnt,
 wegt etc. wäre, so müßte man ihn durchaus
 einen Betrüger halten. Denn wir erkennen ja
 was solche Idee in uns erregt, für etwas von
 und von unserm Geiste (uns selbst) Verschied
 glauben auch, es klar einzusehn, daß diese
 uns gekommen ist von äußern Gegenständen,
 chen sie ganz ähnlich ist. Da es nun, wie b
 gezeigt ist, dem Wesen Gottes widerstreitet,
 er ein Betrüger ist, so folgt daraus, daß eine
 terie, die nach Länge, Breite und Tiefe ausge
 ist, und alle die Eigenschaften hat, von denen
 einsehn, daß sie einem ausgedehnten Dinge
 kommen, wirklich existirt. Dieses ausgedehnte
 nun ist es, das wir Körper oder Materie ne
 Mit derselben Sicherheit kann man schließen,
 ein Körper mit unserm Geiste enger verknüpft

Neandern, weil wir nämlich sehen, daß oft Schmer-
 und andere Empfindungen uns unvorhergesehn
 men, von denen unser Geist weiß, daß sie
 t in ihm allein ihren Grund haben, noch auch
 , sofern er denkend ist, angehören, sondern
 deswegen, weil er mit einem ausgedehnten
 ge verbunden ist, welches der menschliche
 per genannt wird. Das Weitere gehört nicht
 her, nur muß hier bemerkt werden, daß die
 eswahrnehmungen uns nur die Beziehungen
 Gegenstände auf das Compositum von Geist
 Körper anzeigen, nicht aber, wie die Gegen-
 de an sich beschaffen sind. Dies mußte vor-
 geschickt werden, um aus den Sinnen stam-
 de Vorurtheile ablegen, und bloß der Vernunft
 zu können. Wenn wir dies thun, so sehen
 daß die Natur der Materie, oder der Körper
 Allgemeinen in nichts Anderm besteht, als nur
 a, daß sie ausgedehnt sind in Länge, Breite
 Tiefe. Denn es ist sehr wohl möglich, daß
 nicht so sind, wie sie den Sinnen erscheinen,
 diese oft täuschen, aber das ist gewiß in ihnen
 r, was ich klar und deutlich erkenne, d. h. Al-
 das, was dem Gegenstande der reinen Mathe-
 k zukommt. Ich bekenne darum, daß ich kein
 res Wesen der körperlichen Dinge anerkenne,
 jenes Theilbare, der Figur fähige, Bewegliche,
 die Geometer GröÙe nennen, und zum Object
 r Demonstrationen haben, und daß ich deswe-
 , auch nichts Anderes dabei betrachte, als ihre

Theilung, Gestalt und Bewegung, wobei ich für wahr annehme, als das, was aus den allgemeinen unbezweifelbaren Grundsätzen so evident folgt werden kann; daß es als mathematische Demonstration angesehen werden kann. Und daraus alle Phänomene der Natur sich erklären lassen; so glaube ich, daß es keiner andern Prinzipien für die Physik bedarf. Alle andern Beschaffenheiten kann der Körper verlieren, man kann von allem, was die Sinne in ihm wahrnehmen, abstrahiren, so, daß er dennoch bleibt, woraus folgt, daß von jenen Eigenschaften sein Wesen unabhängig ist. Man kann nun besonders aus mehreren Gründen daran zweifeln, daß das Wesen des Körpers nur in der Ausdehnung bestehe. Der erste ist, daß Viele glauben, einige Körper könnten sich so ausdehnen oder verdichten, daß jene, die sich dünnten, mehr Ausdehnung hätten, als diese, und so unterscheiden denn Einige sehr scharfsinnig Substanz des Körpers von seiner Größe, und seine Größe von seiner Ausdehnung. Was nun größere Ausdehnung und Verdichtung betrifft, muß Jeder, der nur annimmt, was er klar erkennen zugeben, daß diese nur darin besteht, daß die Gestalt geändert wird, indem nämlich die Körper dichter werden, dadurch, daß die Zwischenräume, die mit andern Körpern erfüllt sind, sich vermindern. So ist z. B. die Ausdehnung des mit Wasser gefüllten Schwammes nicht größer, als wenn er trocken und zusammengedrückt ist, sondern

Poren sind erweitert. Auch bei denjenigen
 Körpern, bei welchen wir, wenn sie sich ausdeh-
 nen, keine grösser werdende Poren und keinen
 in sie hineindringenden Körper sehen, ist
 der Vernunft weniger gemäß, etwas Unbegreif-
 liches zur Erklärung anzunehmen, als aus der Ver-
 muthung auf Poren in ihnen zu schließen, und
 einen andern Körper, der sie erfüllt, ob wir
 diesen Körper nicht sinnlich wahrnehmen. —
 So ist die GröÙe nur in unserer Vorstellung
 der ausgedehnten Substanz verschieden und
 veränderlich, eben so wie die Anzahl von den Din-
 gen, deren Anzahl sie ist. In der Wirklichkeit
 läßt sich nichts von der GröÙe oder Ausdehnung ge-
 schehen werden, ohne es zugleich der ausgedehnten
 Substanz zu nehmen, und umgekehrt, die Sub-
 stanz nicht vermindert werden, ohne ihre GröÙe
 zu vermindern. Der andere Zweifel ist dieser,
 daß, wo nur Ausdehnung in Länge, Breite und
 Tiefe sey, wir nicht von Körpern zu sprechen pfle-
 gen, sondern nur von Raum. In der That aber
 unterscheiden sich Raum oder innerer Ort, und
 in ihm enthaltene körperliche Substanz gar
 nicht, sondern nur unserer Vorstellung nach. Denn
 in der That ist die Ausdehnung in Länge, Breite
 und Tiefe, welche den Raum bildet, auch das We-
 sen des Körpers. Aber darin ist der Unterschied,
 daß wir sie im Körper im Einzelnen (Besondern)
 betrachten, und glauben, mit jeder Veränderung
 des Körpers ändere sie sich auch. Beim Raum

aber geben wir der Ausdehnung eine allgemeine Bedeutung, so daß, wenn der Körper, der den Raum erfüllt, sich ändert, man keine Veränderung in der Ausdehnung des Raumes annimmt, sondern glaubt, diese sey unverändert geblieben, so daß sie nur dieselbe GröÙe und Figur behält, und dieselbe Lage zwischen den äußern Körpern, welchen wir den Raum bestimmten. Es ist nur ein Unterschied bloß in der verschiednen Vorstellungsweise. Wenn z. B. ein Stein aus dem Orte entfernt wird, in welchem er war, so glaubt man, daß auch seine Ausdehnung nicht mehr da ist. Betrachten wir sie (als seine,) im Einzelnen, von ihm untrennbar, aber die Ausdehnung des Raumes, in dem er war, meinen wir, die bleibt und sey dieselbe, obgleich der Ort jenes Steins nun von Holz oder Wasser od. dgl. eingenommen oder auch leer geblieben ist. Hier betrachten wir die Ausdehnung im Allgemeinen (als Abstraktion) und sagen, dieselbe habe der Stein, das Holz u. dgl., wenn nur dieselbe GröÙe und Figur, dieselbe Lage zwischen den, jenen Raum bestimmenden Körpern, bleibt. Daß es einen leeren Raum, in welchem keine Substanz ist, geben kann, ist offenbar, da die Ausdehnung des Raumes von der Ausdehnung des Körpers verschieden ist. Denn da nur daraus, daß ein Körper in Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt ist, wir mit Recht schließen, daß er eine Substanz ist, da Nichts keine Ausdehnung haben kann, so

vom sogenannten leeren Raum gesagt wer-
 de, da in ihm Ausdehnung, nothwendig auch
 Substanz in ihm ist. Wenn man darum fragte,
 wohl geschähe, wenn Gott alle körperliche
 anz, die sich in einem Gefäß befindet, ver-
 te, und keine andere an ihre Stelle treten
 ?, so muß man erwidern, daß damit die Sei-
 es Gefäßes sich berühren würden, denn wenn
 hen zwei Körpern Nichts in der Mitte liegt,
 rühren sie sich, und es ist ein Widerspruch,
 zwischen ihnen eine Trennung, ein Zwischen-
 sey, und dieser Nichts sey. Denn Zwischen-
 ist nur eine Art der Ausdehnung, kann also
 ausgedehnte Substanz nicht seyn. Daraus
 denn, daß kein Theil der körperlichen Sub-
 ein Mal mehr Raum einnehmen kann, als das
 Mal, und also nicht auf andre Weise sich
 hnen, als oben explicirt ward, ferner, daß
 mehr Materie in einem Gefäß seyn kann,
 es mit Blei oder Gold, als wenn es mit Luft
 ist, und für leer gehalten wird. Daraus se-
 ir denn auch, daß es keine Atome geben
 d. h. Theile der Materie, welche nicht mehr
 lt werden können. Denn wenn doch auch
 so klein sie gedacht werden mögen, noth-
 g ausgedehnt sind, so können wir sie doch
 danken wiederum theilen, d. h. sie für theil-
 rkennen. Sogar wenn wir uns vorstellen,
 ätte gewollt, daß ein Theilchen der Materie
 mehr getheilt werden könnte, so wird es

doch nicht eigentlich untheilbar genannt werden können; denn jene Unmöglichkeit wird sich auf die Geschöpfe beziehen, sich selbst wird die Möglichkeit des Theilens nicht genommen, d. h. seine eigne Macht beschränkt, daher folgt ferner, daß die Welt, oder die Gesamtheit der körperlichen Substanz keine Grenzen Ausdehnung hat; es kann deswegen auch die Materie des Himmels keine andere seyn, als die der Erde, und wenn es auch unendlich viele Vögel gäbe, so müßten sie alle aus einer und der selben Materie bestehen, und wären eben deswegen nicht viele, sondern eine, denn es ist offenbar, daß jene Materie, deren Wesen nur in der Ausdehnung besteht, alle nur denkbaren Räume, alle jene Welten seyn könnten, besetzt hat, und uns sich nicht die Idee irgend einer andern Materie findet. 9)

Die Materie ist also im ganzen Universum eine und dieselbe, und ist eben nichts Anders als ein Ausgedehntes. Alle Veränderung nun und Verschiedenheit der Formen hat seinen Grund in der Bewegung. Bewegung ist, wie gewöhnlich genommen wird, diejenige Thätigkeit, durch die ein Körper aus einem Ort in den andern tritt. Dann kann man von jedem Dinge sagen, daß es sich bewegt, als daß es ruht. Wenn Jemand in einem Schiff sitzt, welches einen Hafen verläßt, so glaubt er sich zu bewegen. Rücksicht auf die Ufer, er bewegt sich aber

betrachtet auf die Theile des Schiffes. Und wenn man müßte man, weil wir gewöhnlich unter Bewegung eine Thätigkeit verstehen, unter Ruhe aber bloß an Thätigkeit, eigentlich sagen, er ruhe, er keine Thätigkeit, in sich findet. Wenn aber nicht dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, sondern der Wahrheit nach, untersucht, unter Bewegung zu verstehen sey, wenn man einen bestimmten Begriff verbinden will, so man sagen, daß sie ist: Die Versetzung eines Theils der Materie, oder eines Körpers, aus der Nachbarschaft derjenigen Körper, welche ihn unmittelbar berühren und als ruhend betrachtet werden, in die Nachbarschaft anderer. Versetzung, und nicht Thätigkeit oder Vermögen des Fortsetzens, um zu zeigen, daß die Bewegung im Fortbewegten (etwas was gewöhnlich nicht gehörig unterschieden wird), und daß sie nicht Etwas für sich ist, sondern lediglich eine Modification, eine Zustandsänderung des Bewegten, eben so wie Figur die des Festen, und Ruhe die des ruhenden Körpers. Es ist nur ein Vorurtheil, daß zur Bewegung mehr Anstrengung gehöre, als zur Ruhe. Dies erhellt, wenn wir bedenken, daß es nicht nur um ruhende Körper zu bewegen, sondern auch, um sie in der Bewegung zu hemmen, der Anstrengung bedarf. Es ist offenbar, daß es eine Bewegung außer dem ruhenden Körper nicht gibt und Bewegung und Ruhe also nur verschiedene Zustände des

Körper sind. Aus der gegebenen Definition ist, daß die Entfernung der Körper in der Bewegung eine gegenseitige ist, wenn ein Körper vom andern entfernt wird, so auch dieser von jenem, in je dem (nur daher, daß wir einen als ruhend betrachten, kommt es, daß wir die Bewegung in einen der beiden setzen). — Jede Bewegung eines Körpers kann als eine aus mehreren zusammengesetzte angesehen werden, im eigentlichen aber ist sie nur eine einzige Bewegung. Da, daß es keinen Raum ohne Körper gibt, und in den Ort, der von einem Körper verlassen von einem andern tritt, folgt, daß bei jeder Bewegung ein ganzer Kreis von Körpern bewegt wird, nämlich, daß wenn ein Körper den andern von seinem Orte vertreibt, dieser wieder einen andern verdrängt u. s. f. bis der letzte an den Ort des erstbewegten Körpers tritt. 10)

Was nun die Ursache der Bewegung betrifft, so ist diese eine doppelte. Die allgemeine primäre Ursache derselben ist Gott, welcher Anfangs die Materie mit Ruhe und Bewegung schuf, und noch itzt eben so viel Ruhe und Bewegung, als er in sie gesetzt hat, in ihr erhält. Denn obgleich die Bewegung, wie gezeigt, nur ein Modus an den Körpern ist, so hat sie doch eine bestimmte Quantität; es läßt sich leicht nachweisen, daß diese, wenn sie auch in den einzelnen Dingen sich ändert, im Ganzen dieselbe ist. Das folgt :

aus der Vollkommenheit des göttlichen Wesens. Denn wir wissen, daß es eine Eigenschaft Gottes ist, nicht nur unveränderlich zu seyn, sondern auch auf möglichst unveränderliche Weise zu wirken, so daß (mit den scheinbaren Ausnahmen, die sich auf die Offenbarung beziehen) wir in ihm keine Veränderung voraussetzen dürfen, um ihn nicht so, einer Unbeständigkeit zu beschuldigen. Folgt daraus, daß es der Vernunft am meisten nahe ist, daraus, daß Gott bei der Erschaffung der Theile der Materie sie verschieden bewegt hat, nicht noch eben so jene ganze Materie erhält, zu folgern: er erhalte in ihr immer gleich die Bewegung. — Aus dieser Unveränderlichkeit Gottes lassen sich nun einige Gesetze der Natur ableiten, welche die secundären Ursachen der Bewegung sind (d. h. diejenigen, durch welche in den einzelnen Körpern verschiedene Bewegungen bewirkt werden).

1. Jedes Ding bleibt, so viel an ihm selbst ist, immer in demselben Zustande, und ändert sich nicht durch äußere Ursachen.

2. Jeder Theil der Materie für sich betrachtet, steht niemals, nach irgend einer krummen Linie sich zu bewegen, sondern nur in gerader Linie, obgleich viele, durch andre Körper gezwungen, davon abweichen und so den oben erwähnten Kreis bilden. Dieses Gesetz folgt wie das vorhergehende aus der Unveränderlichkeit Gottes und der Ein-

**aus der göttlichen Thätigkeit, wodurch
Bewegung in der Materie erhält.**

Wenn ein bewegter Körper dem an-
geht, so wird er, wenn er weniger Kraft
hat, gerade Richtung fortzusetzen, als der an-
geht, ihm zu widerstehen, seine Bewegung be-
halten, nur ihre Richtung ändern, indem er sich
der entgegengegesetzten Seite hin wendet, — hat er
mehr Kraft, so wird er den andern Körper
bewegen, und so viel Bewegung er ihm mit-
theilt, so viel verliert er selbst. Auch dieses Gesetz
fließt aus der Unveränderlichkeit Gottes. Denn da
mit Körpern erfüllt ist, und dennoch die Bewe-
gung eines jeden Körpers stets nach der geraden Linie
strebt, so ist offenbar, daß Gott bei der Schöp-
fung der Welt nicht nur ihren verschiedenen Theilen
verschiedene Bewegung gegeben, sondern auch
macht hat, daß einer dem andern seine Bewe-
gung mittheilen kann, so daß er, indem er die
Bewegung in derselben Thätigkeit und mit denselben Gesetzen
erhält, mit welchen er sie schuf, auch ihre Be-
wegung erhält, nicht so, daß sie immer an denselben
Theilen der Materie haften bleibt, sondern
sie von einem zum andern, je nachdem sie
begegnen, übergeht. — An diese drei Grund-
sätze werden dann sieben Regeln angeknüpft
über die Art, wie ein Körper dem andern seine
Bewegung mittheilt. —

Die verschiedene Beweglichkeit der Theile

des Körpers gegen einander bildet den Unterschied zwischen festen und flüssigen Körpern. 11.) Da nun so einige Principien der sinnlichen Dinge gefunden sind, welche nicht aus den Vermögen der Sinne, sondern aus der Vernunft abgeleitet wurden, daß man an ihrer Wahrheit nicht zweifeln kann, so muß nun untersucht werden, ob aus ihnen allein alle Naturerklärungen abgeleitet werden können, und dabei muß man von dem Allgemeinen anfangen, wovon alles Uebrige abhängt, nämlich von der Construction der ganzen physischen Welt. Um darüber richtig zu philosophiren, ist besonders zweierlei zu beobachten, nämlich, daß wir, in Rücksicht auf Gottes unermessliche Macht und Güte, nie fürchten, seine Werke zu groß, und zu schön, und zu vollkommen zu finden, sondern vielmehr uns nur davor hüten, daß wir, indem wir etwa Beschränkungen in ihnen voraussetzen, zu gering von ihnen denken, und zu denken, daß wir nicht zu anmaßend von uns selbst denken. Dies würde nicht nur dann geschehen, wenn wir der Welt Grenzen setzen wollten, die uns weder durch die Vernunft noch die Erfahrung bekannt sind, als wenn die Macht unserer Gedanken weiter reichte, als das, was Gott wirklich gethan hat, — sondern besonders dann, wenn wir uns einbildeten, die Dinge seyen von uns nur unsertwegen geschaffen, oder auch nur zu bestimmten Zwecken, welche er bei der Erschaffung der Welt sich vorgesetzt hat, zu wissen. Es

ist nicht wahrscheinlich, daß Alles so unsertw
 geschaffen ist, daß es keinen andern Zweck hat
 und es wäre lächerlich und albern, dies bei
 Naturbetrachtung vorauszusetzen. Denn ohne Zweifel existirt Manches, und hat existirt, und ist
 gegangen, was nie ein Mensch gesehn, und was
 Einem einen Nutzen gewährt hat. Endlich
 niemals die Erklärungen auf die Zwecke
 gründen, welche etwa Gott oder die Natur
 ihrer Hervorbringung sich vorgesetzt hatten,
 wir uns nie anmaßen dürfen, uns für seiner Theilhaber zu halten, vielmehr indem man ihn
 die wirkende Ursache hält, muß man. versuch
 aus seinen, uns bekannten, Attributen die sicher
 chen Wahrnehmungen, als die Wirkungen derselben
 zu erklären. Wir wollen itzt eine kurze
 schreibung der hauptsächlichsten Erscheinungen
 Natur geben, deren Gründe hier gesucht werden
 sollen, nicht um durch sie irgend etwas zu beweisen,
 denn es sollen hier die Wirkungen aus den Ursachen,
 nicht aber die Ursachen aus den Wirkungen erklärt
 werden, sondern nur, um unter unzähligen Wirkungen,
 welche aus denselben Ursachen hervorgehen können,
 auf einige bestimmte vor anderen unsern Blick zu richten. — 12)

Nachdem nun Cartesius die Entfernung der Sonne,
 des Mondes und der Planeten von einander nach Erddiametern
 bestimmt hat, 13) nachdem gezeigt hat, daß die Fixsterne
 weit über der Sphäre des Saturnus hinaus liegen, und von der Erde

hat, daß sie am Himmel wie ein andrer Planet
 sein müsse, 14) indem sie, während die Sonne
 die Fixsterne von eigenem Lichte glänzen, das
 gleich dem Monde und den Planeten von der
 Sonne entlehne, 15) kommt er auf die verschied-
 nen Hypothesen über die Bewegung der Himmels-
 körper. Er erwähnt der Hypothesen des Ptole-
 mæus, des Copernicus und des Tycho de Brahe,
 gibt dann selbst eine, welche genauer als die
 des Copernicus, und wahrer als die des Tycho de
 Brahe sey: 16) Die Sonne, welche darin mit den
 andern einen gleichen Natur hat, daß sie nicht aus ei-
 ner Gegend des Himmels in die andre wandert,
 ist aus einer flüssigen und beweglichen Masse,
 ähnlich, einer Flamme aber, welche,
 nicht andere Gegenstände sie zu vernichten
 bedarf, nicht immer neuer Nahrung bedarf. Was
 die Bewegung der Erde und der übrigen Pla-
 neten betrifft, so kann man von ihnen sagen, daß
 sie sich nicht bewegen, indem sie nicht die Nach-
 schaft der ihnen unmittelbar nahen Gegenstände,
 ihres Himmels verlassen, aber dieser bewege
 sich, indem die Erde in ihm ruhe. Es wird nun
 angenommen, daß die ganze Materie des Himmels,
 welchem die Planeten sich befinden, in einem
 Kugel, in dessen Centrum die Sonne sich befin-
 det, sich dreht; die der Sonne näheren Theile
 schneller, als die entfernteren. Indem sich so der
 Himmel dreht, bleiben die Planeten, zu de-
 nen auch die Erde gehört, immer zwischen densel-

den Theilen der himmlischen Materie. Dies geschieht ganz so, wie etwa, wo Wirbel in Flüssen entstehen, und eben so wie dort sind auch hier die Bahnen nie vollkommen cirkelförmig, sondern etwas in Länge oder Breite verzogen. — 17)

Um aber das Wesen der sichtbaren Welt erkennen, ist es nicht genug, einige Ursachen entdecken, aus welchen das, was wir am Himmel erblicken, folgt, sondern es muß auch alles das, was auf der Erde sich zuträgt, erklärt werden. Und wenn wir nur klar erkannte Principien anwenden, und aus ihnen Alles nur durch mathematische Consequenzen folgern, das Deducirte ab mit allen Erscheinungen der Natur übereinstimmen so würden wir Gott Unrecht thun, wenn wir anwöhnten, sie seyen falsch, als hätte er uns so vollkommen geschaffen, daß wir, die Vernunft reichlich benutzend, uns irrten. Zwar lehrt die Offenbarung, daß die Welt auf einmal geschaffen sey, und Allem, was darin ist. Aber wie es, um die Natur des Menschen, oder der Pflanzen kennen zu lernen, weit besser ist, zu betrachten, wie sie allmählich aus dem Saamen hervorgehn, als wie sie von Gott bei der ersten Schöpfung hervorgebracht wurden, eben so wird, wenn wir einige ganz einfache Principien auffinden, aus welchen, wie aus dem Saamen Alles hervorgehn konnte (wenn es gleich nicht so geschehen ist), die Natur aller Dinge besser erkannt werden, als wenn wir sie nur beschreiben wie sie sind. Und da ich solche Principien gefunden

zu haben glaube, so will ich sie hier kurz
 legen: Es wird nun angenommen, daß die Ma-
 terie, woraus diese sichtbare Welt gemacht ist, im
 Anfange von Gott in fast gleiche Theile von mitt-
 lere GröÙe getheilt sey und so viel Bewegung
 sich gehabt habe, als noch itzt in der Welt sich
 findet, ferner, daß sie bewegt worden seyen, ei-
 gentlich um ihre eignen Centra, von einander ge-
 trennt, so, daß sie einen flüssigen Körper bilde-
 ten, wie wir uns den Himmel denken, andere
 aber mit mehrern andern zugleich um einzelne
 Punkte, die so weit von einander entfernt, und so
 weit sind, wie itzt die Centra der Fixsterne, —
 sich für andre seyen andre Punkte, (so viele,
 als Planeten sind,) der Mittelpunkt geworden.
 Die Theile, die im Anfange nicht rund sind,
 werden es, sobald sie bewegt werden, durch das
 Reiben der Ecken werden, und es entstehen also
 durch, daß die Ecken sich abstoßen, andre fei-
 ne Körper, und so kommen denn drei verschie-
 edene Elemente zu Stande, aus denen die ganze
 sichtbare Welt besteht. 18) Wie nun aus diesen
 verschiednen Elementen, deren erstes, aus den
 kleinsten Theilchen bestehende, die Sonne und Fix-
 sterne, deren zweites, das aus sehr kleinen Kugel-
 chen besteht, den Himmel bildet, und aus deren
 drittem die Erde, die Planeten und Cometen ent-
 stehen, wie aus diesen alle Phänomene der Natur
 erklärt werden, wie z. B. Licht nichts ist, als die
 bewegten Kugelchen des zweiten Elementes, — wie

aus diesen verschiednen Elementen und den ~~z~~gesetzten Wirbeln der ganzen Natur Beschä-
heit bis in die einzelnen Erscheinungen hinein-
geleitet wird, — dies alles weiter aus einander
setzen, ist hier nicht der Ort. Es sind ledig-
physicalische Lehren, die auf der oben dargeleg-
Grundlehre beruhn, und treten völlig aus dem
reich der Philosophie hinaus. Fast das ganze d-
Buch, so wie das vierte von den Princ. Phil:
so Interesse nur für die Geschichte der Physi-

§. 18.

Die Anthropologie und Psycholo- des Cartesius.

Alle Menschen sind zusammengesetzt aus S-
und Leib. Es ist aber nothwendig, erst den
besonders zu beschreiben, dann die Seele
besonders, endlich aber, wie diese beiden Nat-
vereint und verbunden sind. 19)

Allerdings läßt sich, wie oben pag. 198 ge-
die Natur der körperlichen Dinge, wenn sie
eben entstehend gedacht werden, besser begre-
als wenn man sie in ihrer Vollendung in Bet-
zieht. Weil ich aber von der organischen I-
und namentlich vom Menschen noch nicht
solche Kenntniß hatte, daß ich diese Gegenst-
nach derselben Methode abhandeln konnte,
indem ich die Wirkungen aus den Ursachen
leitete und zeigte, aus welchen Keimen und
welche Weise die Natur sie hervorbringt, so
ich zufrieden, anzunehmen, daß Gott den Ki-

den Menschen so geschaffen habe, wie der übrige
 Thierkörper ist, ganz abgesehen davon, daß er eine
 Seele hat. Der Körper des Menschen ist daher
 nichts, wie irgend ein künstliches Automaton, was
 Gott verfertigt ist, und daher, unendlich viel
 einfacher construirt, bei weitem wunderbarere Bewe-
 gungen macht, als irgend eins, das durch mensch-
 liche Kunst hervorgebracht ist. Ich setze nun vor-
 aus, daß der Körper nichts Anderes ist, als eine
 Masse oder Maschine aus Erde, die Gott geformt
 hat. Dieser hat er nun nicht nur solche Aufsätze
 oder Gelenke gegeben, wie wir sie haben, sondern
 auch alle die innern Organe in sie gesetzt, welche
 nöthig sind, damit sie in jeder Art thätig seyn,
 diejenigen Functionen haben könne, welche
 der Materie allein begriffen werden können,
 die nur von der Anordnung und dem Verhältnisse
 der Organe abhängen. Wie schon Uhren, u. dgl.
 von Menschen verfertigte Maschinen, die Macht sich
 selbst zu bewegen haben, so läßt sich in der von
 Gott gebildeten Maschine keine Grenze bestimmen,
 für welche die Fähigkeit der Bewegungen nicht
 hinreichende. Es ist also kein Anstand zu neh-
 men, alle die einzelnen Theile, aus denen diese
 Maschine zusammengesetzt ist, zu beschreiben. 20)

Cartesius gibt hierauf, ehe er seine Theorie
 von den Bewegungen des menschlichen Körpers
 aufstellt, eine Beschreibung des Centralorganes, des
 Herzens. Nachdem er gesagt, daß in die rechte
 Herzkammer die *vena cava* trete, und aus dersel-

ben die, fälschlich so genannte, *vena arteriosa* (Lungenarterie) in die Lungen führe, und so vielen Aesten in diesen vertheile, daß mit der rechten Herzkammer gleichfalls zwei Blutgefäß zusammenhängen, nämlich, die fälschlich sogenannte *arteria venosa* (die Lungenvene) die in den Lungen und die *magna arteria* (die Aorta), die in den Lungen entspringe, beschreibt er nun die elf Klappen welche die vier Ausgänge in den Herzkammern schließen und öffnen, und es verhindern, daß das Blut seinen normalen Weg verlasse. Nach dieser häufigen Beschreibung ist nun seine Theorie dieses

Gott hat dem Körper und zwar dem Herzen ein gewisses Feuer, (welches aber nicht leuchtet,) oder eine gewisse Hitze eingepflanzt, unähnlich der Hitze, welche sich durch das Verfaulen von nicht ganz trockenem Heu erzeugt. Aus der Hohlvene nun tritt das Blut, welches derselben enthalten ist, in die rechte Herzkammer aus der Lungenvene in die linke (da beide Kammern zuerst als, kein Blut enthaltend, die beiden Venen aber als gefüllt angenommen werden). bald nun diese beiden Tropfen, jeder in eine Kammer, getreten sind — (sie sind aber, wenn die Venen ganz gefüllt, und die Mündungen derselben sehr weit sind, sehr groß) — so werden sie durch die Hitze, welche sie daselbst finden, sogleich dünnt und ausgedehnt. Dadurch lassen sie das ganze Herz sich erweitern, und die fünf Klappen sich schließen, welche an den Mündungen

Das erweiterte Blutgefäß sich befindet, und nicht
 sondern also, daß mehr Blut, in das Herz trete. Da
 sie nun immer mehr sich ausdehnen, so drücken
 sie an die sechs übrigen Klappen, die sich an den
 Mündungen der beiden Arterien befindet, öffnen
 diese, und treten aus dem Herzen heraus. Sie be-
 wirken sie, daß alle Aeste der beiden Arterien
 zu demselben Moment mit dem Herzen aus-
 schwellen; dieses aber, so wie die Arterien auch,
 zieht sich gleich darauf zusammen, weil das Blut,
 was in sie getreten ist, sich abkühlt, ihre Klappen
 sich schließen, und dagegen die fünf Klappen der
 Venen sich wieder öffnen, um zwei neuen Tropfen
 den Eingang zu gestatten, die eben so, wie die
 vorhergehenden, Herz und Arterien ausdehnen
 u. s. f. — So dient das Feuer im Herzen, jeder
 Maschine nur dazu, das Blut auszudehnen, zu er-
 wärmen und zu verdünnen, welches beständig
 tropfenweis aus der Hohlvene in die rechte Herz-
 kammer, und von da in die Lungen geht, und aus
 der Lungenvene in die andre Herzkammer tritt,
 von wo aus es sich in den ganzen Körper verbr-
 eitet. Das Fleisch der Lungen ist zart und weich,
 und durch die eingeathmete Luft so abgekühlt,
 daß, wenn das zu Dünsten ausgedehnte Blut durch
 die Lungenarterie in die Lunge tritt, es sich ver-
 dichtet und wieder in Blut verwandelt. Von da
 fällt es wieder tropfenweis in die linke Herzkam-
 mer, und wenn es hineinträte, ehe es wieder so
 verdichtet wäre, so wäre es nicht geschickt, jenes

Feuer zu unterhalten. Und so sehen wir, daß Athmen, welches in dieser Maschine dazu diene jene Dünste zu verdicken, nothwendig ist, um das Feuer zu erhalten. Die Verdauung geht im Magen dieser Maschine mittelst gewisser Flüssigkeiten vor sich, welche zwischen die Theile der Nahrung sich drängen, diese von einander trennen, gegen einander bewegen und erwärmen, (wie z. B. Wasser ungelöschten Kalk, oder Scheidewasser Metalle) und da diese Flüssigkeiten vom Herzen durch die Arterien zum Magen kommen; so müssen sie nothwendig sehr warm seyn. Dazu kommt noch, daß die Speisen selbst oft von der Natur sind, daß sie sich selbst erhitzen, wie etwa ein ganz trocknes Heu. — Die wichtigste Function sieht man hieraus, ist die des Herzens, von wo die Bewegung des Blutes ausgeht. — Der größte Theil des Blutes kehrt durch die Enden der Arterien in die ihnen verbundenen Anfänge der Venen und so zum Herzen zurück, so daß die Bewegung des Blutes im Körper nichts Andres ist, als ein immerwährender Kreislauf. 22) Die übrigen Theilchen des Blutes (freilich nur verhältnißmäßig wenige) dienen zu allen übrigen Functionen, indem sie sich auf verschiedene Art gestalten. Wie ein Theil derselben die Verdauung hervorbringt, schon gesagt. Eben so dienen andere Theilchen zur Ernährung des Körpers, andere wiederum dazu, daß der Körper wachse, was dadurch zu Stande kommt, daß sich Theilchen ersetzen, wie die

da die Blume nur wachsen, indem irgend etwas Körperliches sich ihnen ansetzt. Eben so werden Metallen dadurch hervorgebracht, daß kleine Theilchen sich ausscheiden und nur die verschiedene Lage oder Gestalt, oder die Kleinheit der Poren ist die Ursache, warum einzelne Theilchen sich ausscheiden, andere nicht, ganz wie man durch verschiedene Siebe verschiedene Körner durchschieben kann. 23)

Besonders ist nun hier zu merken, daß die feinsten, stärksten und feineren Theilchen des Blutes zum Gehirn steigen, was dadurch bewirkt wird, daß die Arterien, welche dahin führen, am Boden der geraden Linie folgen. Was nun dieses Blut betrifft, so dienen sie nicht nur dazu, die Substanz des Gehirns zu ernähren und zu erhalten, sondern sie bringen einen sehr feinen Hauch, oder vielmehr eine sehr bewegliche und reine Substanz hervor, welche mit dem Namen der Lebensgeister bezeichnet wird. Nur die feineren Theilchen des Blutes können durch die feinen Poren, welche am Boden der Hirnhöhlen ausgebreitet sind, hindurchdringen, die größern aber nicht, da die Poren der Netzen zu eng sind. Die hier zurückbleibenden größern Theilchen theilen mit den kleineren die Bewegung, die sie verlieren, und diese treten um so schneller in das Blut, und zwar an eine bestimmte Drüse, die sich in der Mitte des Gehirns findet. — Ohne daß etwas Andres mit ihnen geschähe, als daß sie von

den dichterem Bluttheilchen geschieden werden, dabei aber dieselbe Geschwindigkeit wie beim Austritt aus dem Herzen, behalten, — verlieren sie die Gestalt des Blutes und werden zu Lebensgeistern. Eben so wie die Lebensgeister in die Hirnhöhlen treten, eben so dringen sie in die Poren der Hirnsubstanz und von da aus in die Nerven. Je nachdem sie nun vorzugsweise in die einen oder die andern Nerven treten, ändern sie die Figur der den bestimmten Nerven verbundenen Muskel, und bringen so die Bewegung aller Glieder hervor. 24) Es wird darauf ganz im Einklange mit dieser Theorie gezeigt, wie die Nerven und Muskel beschaffen seyn müssen, damit die Lebensgeister die Glieder bewegen können, ferner, welche Veränderungen im Gehirn das Schlafen und Wachen hervorbringe, wie Licht, Ton und die übrigen Eigenschaften durch die verschiednen Sinnesorgane im Gehirn die Ideen hervorbringen, — wie Hunger, Durst und die übrigen Empfindungen entstehen, was unter dem Allgemeinsinn zu verstehen sey, der die Ideen aufnimmt, was unter Gedächtnis, was unter Phantasie, u. s. f., — was Alles lediglich die Maschine des Körpers betrifft. 25)

Bis hierher tritt nun noch gar kein Unterschied zwischen Menschen und Thieren, so wie auch kein Unterschied zwischen Thieren und andern Maschinen hervor. Denn wenn es Maschinen gäbe, die in der Gestalt und in allen Gliedern einem Affen

irgend einem Thiere ganz gleich wären, so
 können wir auf keine Weise sie von jenen Thie-
 ren unterscheiden können. Wenn es aber solche
 Thiere, welche unseren Körpern gleich wären, und
 unsere Thätigkeiten nachbildeten, so würden
 doch Zeichen gegeben seyn, woran wir sehen,
 sie nicht Menschen sind. Erstlich, daß sie
 keine Sprache haben, und keine andre Zeichen,
 die wir anwenden, um unsere Gedanken Anderen
 manifestiren. Dann, daß aus manchem Andern
 erkennen liesse, daß sie nicht mit Vernunft
 handeln, sondern nur nach der Organisation ihrer
 Sinne.... Dies zeigt nun, daß die Thiere nicht
 weniger Vernunft haben, sondern daß sie gar
 nicht damit begabt sind. Die vernünftige Seele,
 (allein also den Menschen vom Thier unter-
 scheidet) kann nun auf keine Weise, wie etwa
 Functionen des Körpers aus der Materie ab-
 geleitet werden, sondern es ist nothwendig, daß sie
 anders geschaffen wird. Und sie wohnt im
 Körper nicht etwa so wie der Schiffer im Schiffe,
 sondern ist mit ihm auf eine sehr enge und genaue
 Weise verbunden. Dennoch aber muß das stets
 beachtet werden, daß diese Vereinigung nicht eine
 Verwandtschaft ist, sondern nur eine gewaltsame
 Zusammensetzung, da beide wesentlich verschie-
 den, ja sich entgegengesetzt sind (vgl. pg. 182), denn
 wenn man alle Functionen des Körpers betrachtet
 und sieht man, daß Nichts in uns ist, was der

Seele angehört, als nur die Gedanken *). Die Seele ist nun wirklich mit dem ganzen Körper verbunden, und man kann nicht sagen, daß sie in einem Theile desselben sey, mit Ausschluss der Uebrigen. Aber obgleich dies so ist, so ist doch im Körper ein Theil, in welchem sie ihre Thätigkeit vor allen übrigen besonders zeigt. Dies ist nicht das ganze Gehirn, sondern der innerste Theil desselben, eine kleine Drüse in der Mitte der Hirnsubstanz, welche über dem Gange, der die Lebensgeister von der vordern Hirnhöhle in die hintere führt, so angebracht ist, daß die geringste Bewegung in ihr auf den Lauf jener, und umgekehrt die geringsten Abweichungen in dem Laufe jener auf die Bewegung der Drüse Einfluß äußern können. Beweis für diese Annahme, daß die Zirbel-drüse der einzige Ort ist, wo die Seele unmittelbar ihre Wirksamkeit zeigt, ist, daß alle andern Theile des Gehirns gedoppelt sind, was nicht seyn darf bei einem solchen Organ, weil sonst die Seele die Objecte doppelt wahrnähme. Es ist darum kein andrer Ort im Körper, in welchem sich die Eindrücke so vereinigen können, wie in dieser Drüse. Diese Drüse nun kann von den Lebensgeistern auf so verschiedne Weisen bewegt werden, als es verschiedene wahrnehmbare Eigenschaften in den Ge-

*) Ueher die Verschiedenheit beider und ihr negatives Verhalten gegen einander vgl. pg. 182, über die Widersprüche gegen das hier aufgestellte Verhältniß bei Cartesius selbst, s. Feuerbach a. a. O. p. 282. Anm.

ständen gibt, sie kann auch wiederum von der Seele verschieden bewegt werden und diese ist von solcher Natur, daß sie so viele verschiedene Receptionen hat, als es verschiedene Bewegungen der Drüse gibt; — und die Maschine des Körpers ist so eingerichtet, daß diese Drüse, sie möge nun von der Seele oder von irgend einer andern Ursache bewegt seyn, die Lebensgeister in die Aesten des Gehirns und so durch die Nerven in den Muskel treibt, wodurch die Glieder bewegt werden, und dies ist die gegenseitige Einwirkung des Körpers auf die Seele und umgekehrt. — Die Hirndrüse ist daher der vorzüglichste Sitz der Seele und der Ort, in welchem alle unsere Gedanken gebildet werden. Es ist nothwendig, daß die Seele mit einem Theil des Körpers verbunden ist, und es ist keiner einer Verletzung weniger ausgesetzt, als diese Drüse, da sie, obgleich klein und schwach, doch durch ihre Lage so geschützt ist, daß sie kaum einer Krankheit offen liegt. Das Gedächtniß (als eine mehr körperliche Function) wohnt vielleicht im ganzen Gehirn seinen Sitz (oben. 26)

Unsere Gedanken (das Einzige was der Seele eigenthümlich ist) sind zweierlei, einige derselben sind Thätigkeiten der Seele, andere sind leidende Zustände oder Bestimmungen derselben. Was ich Thätigkeiten nenne, sind unsere Willensacte, weil wir von diesen wissen, daß sie aus unserer Seele kommen, und sie von ihr allein abzuhängen

scheinen. Dagegen können Bestimmungen der leidende Zustände der Seele genannt werden alle Arten von Vorstellungen und Erkenntnissen die sich in uns finden, weil es sich häufig trifft, daß unsere Seele sie nicht so bildet, wie sie sind und sie auch immer von den äußern, durch vorgestellten, Dingen empfängt. Ich bemerke, daß Alles, was geschieht, ein Leiden genannt wird, hinsichtlich des Subjects, dem es geschieht, und der Thätigkeit hinsichtlich dessen, das die Ursache des Geschehens ist, so daß, obgleich das Thätige und Leidende oft sehr verschieden sind, die Thätigkeit und das Leiden immer ein und dasselbe ist, nur hinsichtlich der beiden verschiednen Subjecten diese verschiednen Namen hat. Unsere Vorstellungen sind wiederum zweierlei, einige haben die Seele, andere den Körper zur Ursache. Die, welche die Seele zur Ursache haben, sind Vorstellungen von unsern Willensacten und den Gedanken, die nur von der Seele abhängen. Da wir können nichts wollen, ohne zugleich eine Vorstellung von unserm Wollen zu haben. Und obgleich das Wollen eine Thätigkeit der Seele ist, kann doch ihre Vorstellung von ihrem Willen ein Leiden genannt werden. Weil aber Beides vereint ist, so wird die Benennung nach dem edlern Bestandtheil gegeben, und man pflegt solche Vorstellungen als Thätigkeiten der Seele anzusehen Eben so, wenn die Seele sich Etwas vorstellt, was nicht existirt, oder wenn sie Etwas betrachtet, was

Gegenstand des Denkens, nicht der Anschauung
 z. B. ihre eigne Natur, so hängen diese Vor-
 stellungen vorzüglich von ihrem eignen Willen ab,
 sie pflegen deshalb nicht als Bestimmungen, son-
 dern als ihre Thätigkeiten angesehen zu werden.
 Es müssen daher drei Arten von Erkenntnissen
 unterschieden werden; sich selbst erkennt die Seele
 denkend (mit dem reinen Verstande), der
 Körper, d. h. Ausdehnung, Figur und Bewegung
 kann zwar denkend erfaßt werden, aber am be-
 sten mit Verstand und Einbildungskraft zu-
 sammen; endlich was auf die Verbindung der Seele
 mit dem Körper sich bezieht, wird auf die oben
 erwähnten Weisen nur verworren erkannt, am
 deutlichsten aber durch das Gefühl gefaßt wer-
 den. Zu jenen ersten gehören die metaphysischen,
 zum zweiten die mathematischen, zu den dritten
 unmittelbaren, gewöhnlichen, Erkenntnisse.) Un-
 mittelbare Vorstellungen, welche vom Körper ver-
 mittelst werden, hängen die meisten von den Ner-
 ven ab, durch deren Hülfe sie zur Seele kommen
 werden von uns entweder auf die äußern Ge-
 genstände, die unsere Sinne afficiren, bezogen (so
 wie Ton auf die Trompete), oder wir beziehen
 sie auf unsern Körper oder seine Theile (z. B.
 Schmerz, die Kälte im Fieber etc.), oder end-
 lich auf unsere Seele. Diese letzten sind die,
 bei welchen Wirkungen gleichsam in der Seele selbst
 empfunden werden, und bei denen man keine

nächste Ursache zu wissen pflegt, auf die sie beziehn sind (z. B. Freude, Zorn). Dies sind die Affecte der Seele. — Alles, was die Seele durch Hülfe der Nerven percipirt, kann ihr auch durch zufällige Bewegung der Lebensgeister vorgestellt werden, mit dem einzigen Unterschiede, daß Eindrücke, welche durch die Nerven ins Gehirn kommen, lebendiger und bestimmter zu seyn pflegen, als diese. Hier können wir nun allerdings sagen, wenn wir, was wir in solchen Vorstellungen empfinden, auf Gegenstände außer uns beziehen, aber hinsichtlich der Empfindung selbst ist kein Irrthum möglich. (Im Traum irrt keiner, wenn er sich für bewegt, betrübt u. dgl., hält.)

Die Affecte der Seele sind also: Vorstellungen oder Empfindungen, oder Bewegungen der Seele, welche auf sie selbst besonders bezogen werden und hervorgebracht, erhalten und verstärkt werden durch eine gewisse Bewegung der Lebensgeister (Durch diesen Beisatz ist diese Definition von der Willensacte unterschieden). Bei der großen Anzahl von Affecten gibt es doch nur sechs primitive aus denen die andern alle zusammengesetzt sind, nämlich: Verwunderung, Liebe, Haß, Begierde, Freude und Trauer. — Keine Seele aber ist so schwach, daß sie nicht eine völlige Herrschaft über die Affecte erlangen könnte, und die Weisheit lehrt uns, sie so zu beherrschen und anzuwenden, daß aus ihnen allen Freude erwachse. 27)

Auch die Willens-Acte sind zweierlei. Einige

Thätigkeiten der Seele, welche sich auf sie beschränken, z. B. wenn wir Gott lieben, einen nicht materiellen Gegenstand betrachten, andere beziehen sich auf den Körper, wie durch den bloßen Willen, zu gehen, sich die Beine bewegen, und wir wandeln. In dem Verhältniß zwischen Vorstellung und Willen liegt auch die Möglichkeit des Irrthums. Nämlich Empfinden, Einbilden, Erkennen sind Modificationen der Vorstellung; Begehren, Verabscheuen, Bejahen, Verneinen, sind verschiedene Weisen des Willens.

Zu jedem Urtheil gehört nun eine Vorstellung, weil man über nichts urtheilen kann, wovon man nicht eine Vorstellung hat, und ein Willensact, d. h. ein Beistimmen zu der Vorstellung. Die Vorstellung ist nun beschränkt, der Wille aber kann unbeschränkt genannt werden, daher können wir über das klar Erkannte hinaus ausdehnen, und wir nun etwas dergleichen bejahen oder verneinen, dann irren wir. Dennoch aber können wir nicht Gott als Urheber unserer Irrthümer ansehen, weil er uns nicht Allwissenheit gab, da es liegt in der Natur der geschaffenen Intelligenz, daß sie beschränkt ist, eben so aber in der Natur des Willens, daß er unbeschränkt ist. Daß wir in Irrthümer verfallen, ist darum nicht ein Mangel in unserm Thun, oder im Gebrauch unserer Freiheit, aber nicht in unserer Natur. Gewiß aber ist es, daß wir nie etwas Fal-

sches für wahr halten werden, wenn wir nur d
beistimmen, was wir klar und deutlich erken
nen. 28) —

Hier, wo des Cartesius Psychologie mit d
ersten Grundsätzen seiner *Philosophia prima* si
verbindet und zusammenschließt, möge denn
Darlegung seines Systems sich schliessen. W
man vermisst und getadelt hat an dieser Phila
phie, wird in den kritischen Bemerkungen, u
Theil wenigstens, seine Erledigung finden. —

§. 19.

Belegstellen aus des Cartesius
Schriften *).

Zur Philosophia prima.

1) Animadverti jam ante aliquot annos, quam multa in eunte aetate falsa pro veris admiserim, et quam dubia sunt, quaecunque istis postea superexerant, ac proinde funditus omnia semel in vita esse mutanda, atque a primis fundamentis denuo instituendum, si quid aliquando firmum et mansurum ipsam in scientiis stabilire. Meditat. de prima Phil. p. 5. nihil melius facere me posse arbitror, quam si omnes opiniones simul et semel e mente mea delerem, ut deinde vel alias meliores et certe easdem, sed postquam maturae rationis examen subiissent, admitterem. Dissertatio de methodo p. 11. Quoniam infantes nati sumus et via de rebus sensibilibus judicia prius tulimus, cum integrum nostrae rationis usum haberemus, multis praejudiciis a veri cognitione avertimur, quibus non aliter videmur posse liberari, quam si semel in vita de iis omnibus studeamus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reuersemus. Princip. Philosophiae P.I. No.1. Nec ideo etiam singulae (opiniones) erunt percurrendae, sed operis esset infiniti, sed quia suffossis fundamentis, quidquid iis superaedificatum est, sponte labitur, aggrediar statim ipsa principia, quibus ad omne, quod olim credidi nitebatur. Nempe idquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi, hos autem interdum lere deprehendi, ac prudentiae est, numquam eis plane confidere qui nos vel semel deceperunt. edit. I. p. 5. 6. Dubitabimus in primis, an haec res sensibiles aut imaginibiles existant, primo,

*) Die Citate sind nach der Amsterdamer Ausgabe vom Jahre 1650 in Quarto.

quia deprehendimus, interdum sensus errare,
 deinde, quia quotidie in somniis innumera videmus
 sentire aut imaginari, quae nusquam sunt, nullaquoque
 sic dubitanti signa apparent, quibus somnum a vi-
 gilia certo dignoscat. Princip. Phil. P. I. No. 4.

2) Forsan non male concludemus, Arith-
 meticam, Geometriam, aliasque ejusmodi, quae non
 nisi de simplicissimis et maxime generalibus rebus
 tractant, atque utrum eae sint in rerum natura
 nec ne, parum curant, aliquid certi et indubitati
 continere: nam sive vigilem, sive dormiam, duo et
 tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non
 plura habet latera quam quatuor, nec fieri posse
 videtur, ut tam perspicuae veritates in suspensionem
 falsitatis incurrant. Medit. I. p. 7. Dubitabimus
 etiam de reliquis, quae antea pro maxime certis
 habuimus, etiam de mathematicis demonstrationibus,
 etiam de iis principiis, quae hactenus putavimus esse
 per se nota: tum quia vidimus aliquando nonnullos
 errasse in talibus, et quaedam pro certissimis ac
 per se notis admisisse, quae nobis falsa videban-
 tur, tum maxime, quia audivimus esse Deum, qui
 potest omnia, et a quo sumus creati. Ignoramus
 enim, an forte nos tales creare voluerit, ut semper
 fallamur, etiam in iis, quae nobis quam notissima
 apparent, quia non minus hoc videtur fieri potuisse,
 quam ut interdum fallamur quod contingere ante
 advertimus. Atque si non a Deo potentissimo, sed
 vel a nobis ipsis, vel a quovis alio nos esse finga-
 mus, quo minus potentem originis nostrae authorem
 assignabimus, tanto magis erit credibile, nos tam
 imperfectos esse, ut semper fallamur. Princ. Phil.
 P. I. No. 5. (Animadvertendum, praepudicii vocem
 ad omnes, quae in anima nostra sunt notiones non
 extendi, sed tantum ad illas omnes opiniones, quas
 judicia ante a nobis facta animo impresserunt....
 Ut omnia quis praepudicia exuat, nihil aliud requi-
 ritur, nisi ut apud se statuatur, nihil eorum, quae
 antea affirmavit vel negavit, antequam id rursus ad
 examen revocarit, affirmare vel negare, etiamsi in-

mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quod s
per syllogismum deduceret, novisse prius deb
istam majorem: illud omne, quod cogitat, est
existit, atqui profecto ipsam potius discit e
quod apud se experiatur fieri non posse, ut
tet nisi existat. Resp. ad. secund. ob
p. 74.... praecipuus (auctoris) in hac materia
hic est, quod enunciationem particularium cog
nem semper ex universalibus, secundum syllog
rum dialectices ordinem deducendam esse supp
Qua in re se quomodo veritas indaganda sit
rare prodit. Constat enim inter omnes philoso
ad eam inveniendam initium semper a notio
particularibus fieri debere, ut postea ad unive
accedatur, quamvis etiam reciproce, universa
inventis, aliae particulares inde deduci qu
R. des Cartes ad. C. L. R. epist. p. 144. :
que Cogito ergo sum, unica est propositio,
huic: ego sum cogitans aequivalet. Bened
Spinoza Princ. philos. Cartesianae (C
ed. Paulus P. I. p. 5.... hic invenio, cog
sola a me divelli nequit, ego sum, ego existo,
tum est. Quamdiu autem? nempe quamdiu co
nam forte etiam fieri posset si cessarem ab
cogitatione, ut illico totus esse desinerem.
dit. II. p. 9. Inde intellexi me esse rem quae
sive substantiam, cujus tota natura sive essentia
eo tantum consistit ut cogitem. De method. |
(Cum ais me idem potuisse ex quavis alia
actione colligere, multum a vero aberras, quia
lius meae actionis omnino certus sim [nempe
titudine illa metaphysica, de qua sola hic qua
est] praeterquam solius cogitationis. Nec lice
ferre e. gr. ego ambulo, ergo sum, nisi quat
ambulandi conscientia cogitatio est, de qua
haec illatio est certa, non de motu corporis,
aliquando nullus est in somnis, cum tamen
videor ambulare, adeo ut ex hoc, quod putem
ambulare, optime inferam existentiam mentis
hoc putat, non autem corporis, quod ambu

p. quint. p. 58. (Dubitatio) optima via est, ad naturam, ejusque a corpore distinctionem scandam. Examinantes enim, quinam simus qui omnia, quae a nobis diversa sunt, supponimus falsa esse, perspicue videmus, nullam extensionem, nec figuram, nec motum localem, nec quid aliud, quod corpori sit tribuendum, ad naturam ipsam pertinere, sed cogitationem solam, quae adeo prius et certius quam ulla res corporea docetur. Princ. Phil. P. I. No. 8. Sum igitur raocise tantum res cogitans, id est: mens, sive anima; sive intellectus, sive ratio,.... sum res vera, re existens,.... cognosco, nihil eorum, quae in imaginationis ope comprehendere ad hanc de me habeo notitiam pertinere, mentemque hanc diligentissime esse advocandam, ut suam ipsam quam distinctissime percipiat. Medit. II. Meminisse debuisses, o caro, te hic affari etiam a rebus corporeis sic abductam, ut ne quis sciat ullos unquam homines ante se extitisse,....

p. quint. p. 63. Adeo ut Ego, hoc est mens, quam solam sum is, qui sum, sit res a corpore distincta, atque etiam cognitu facilior, quam res. De method. p. 29. Videbam, veritatem pronuntiati: Ego cogito, ergo sum sive existo, certam esse atque evidentem, ut nulla tam mis dubitandi causa a Scepticis fingi possit, a qua illa non eximatur. Ibid. p. 28. Me ipsum tantum multo verius, multo certius, sed etiam distinctius, evidentiusque cognosco (quam ceram). Nam si judico ceram existere, ex eo hanc videam certe multo evidentius efficitur, ipsum etiam existere ex eo ipso, quod hanc video; fieri enim potest, ut hoc, quod video, non sit cera, fieri potest, ut ne quidem oculos habeam, quibus quidquam videatur; sed fieri plane potest cum videam, sive cum cogitem me vivere, ut ego ipse cogitans non aliquid sim. Similiter, si judico ceram esse ex eo quod hanc tantum idem rursus efficietur, videlicet me esse, si ex

o, quod imager vel quavis alia ex causa, idem
 plane. *Medit. II. p. 14.* Cogitationis nomine in-
 telligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis
 sunt, quatenus in nobis eorum conscientia est
Princ. phil. P. I. No. 9. Atque ita non modo
 intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem
 est hic quod cogitare. Nam si dicam, ego video
 vel ego ambulo, ergo sum, et hoc intelligam de vi-
 sione aut ambulatione, quae corpore peragitur, con-
 clusio non est absolute certa,..... sed si intelligam
 de ipso sensu, sive conscientia videndi autambu-
 landi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sen-
 tit, sive cogitat, se videre aut ambulare, est plane
 certa. *Ibid. No. 9.* Primum principium est, quod
 anima nostra existit, quia nihil est, cujus existentia
 nobis sit notior. *Epist. Pars I. ep. 118.* Credidi
 me tuto posse (veritatem) illam, ut primum ejus
 quam quaerebam philosophiae fundamentum admit-
 tere. *De method. p. 28.* (Hac igitur detecta ve-
 ritate, simul etiam invenit Cartesius omnium scien-
 tiarum fundamentum. *Spinoza. l. c. p. 4.*) Sum
 certus, me esse rem cogitantem, numquid ergo etiam
 scio, quid requiratur, ut de aliqua re sim certus?
 nempe in hac prima cognitione nihil aliud est, quam
 clara quaedam et distincta perceptio ejus, quod af-
 firmo, quae sane non sufficeret, ad me certum de
 rei veritate reddendum, si posset unquam contin-
 gere, ut aliquid quod ita clare et distincte percipe-
 rem, falsum esset, ac proinde jam videor pro re-
 gula generali posse statuere, illud omne esse verum,
 quod valde clare et distincte percipio. *Medit. III
 p. 15.* Claram voco illam (perceptionem), quae
 menti attendenti praesens et aperta est, sicut ea
 clare nobis videri dicimus, quae oculo intuenti prae-
 sentia satis fortiter et aperte illum movent. Distin-
 ctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus
 aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane
 aliud, quam quod clarum in se contineat. Ita, dum
 quis magnum aliquem sentit dolorem, clarissima
 quidem in eo est ista perceptio doloris, sed non

semper est distincta; vulgo enim homines illam confundunt, cum obscuro suo iudicio, de natura ejus quod putant esse in parte dolente, simile sensui doloris, quem solum clare percipiunt. Atque ita esse potest clara perceptio, quae non sit distincta, non autem ulla distincta, nisi sit clara. *Primo phil. P. I. No. 45 et 46.*

4) Nunc autem ordo videtur erigere, ut omnes meas cogitationes in certa genera distribuam, et in quibusnam ex illis veritas aut falsitas proprie constet, inquiram. Quaedam ex his tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprio convenit ideae nomen, ut cum hominem, vel chimaeam, vel coelum, vel angelum, vel deum cogito; aliae vero aliae quosdam praeterea formas habent, ut, cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo; sed aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem cogitatione complector, et ex his aliae voluntates, sive affectus, aliae autem iudicia appellator. *Med. III. p. 16.* Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur..... Sed hic praecipue de iis est quaerendum, quas tanquam a rebus extra me existentibus desumas considero, quatenus me moveat ratio, ut illas istis rebus similes esse existinem, nempe mihi videor doctus a natura..... Cum hic dico me esse doctum esse a natura, intelligo tantum spontaneo quodam impetu me ferri ad hoc credendum, non lumine aliquo naturali mihi ostendi esse verum, quae duo multum discrepant..... sed quantum ad impetus naturales, jam saepe olim judicavi me ab illis in deteriore partem fuisse impulsum, cum de homo eligendo ageretur, nec video cur iisdem in illa alia re magis fidam. *Ibid. p. 17.* Quae omnia satis demonstrant, me non hactenus ex certo iudicio, sed tantum ex coeco aliquo impulsu credidisse, res quosdam a me diversas existere, quae ideas suas sive imagines suas per organa sensuum, vel quoli-

bet alio pacto mihi immittant..... Quatenus istae cogitandi quidam modi tantum sint, agnosco ullam inter ipsas inaequalitatem, et a me eodem modo procedere videntur, sed nus una unam rem, alia aliam repraesentat, easdem esse ab invicem valde diversas, namculdubio illae, quae substantias mihi exhibent, aliquid sunt, atque, ut ita loquar, plus re objectivae in se continent, quam illae, quantum modos sive accidentia repraesentant.

p. 18. (Per realitatem objectivam ideae in entitatem rei repraesentatae per ideam, quae est in idea,..... nam quaecunque percipimus quam in idearum objectis, ea sunt in ipsis objective. Rationes more geometrico demonstratae Def. III. it. Resp. ad. prim. Obj. Est lumine naturali notissimum,..... a nihilo fieri, nec id, quod est perfectius, ab eo quod minus perfectum ut a causâ efficiente et tota duci. Princ. phil. P. I. No. 18. Nulla re ulla rei perfectio actu existens potest habere s. rem non existentem pro causa suae exist. Quicquid est realitatis s. perfectionis in alio est formaliter vel eminenter in prima et adaequata eius causa. Unde etiam sequitur realitatem objectivam nostrarum idearum requirere causam qua eadem ipsa realitas non tantum objective formaliter vel eminenter contineatur. Rationes geometricae disp. Ax. III — V. Omnia dicuntur esse formaliter in idearum objectis, quando sunt in ipsis, qualia illa percipimus, et emittuntur quando non quidem talia sunt sed tanta ut vicem supplere possint. Ibid. Def. IV. cf. noxa l. c. p. 11. (Si quis dubitare velit, nihilo aliquid fiat, simul poterit dubitare, a quoquamdiu cogitamus, simus. Nam si de nihilo aliquid affirmare possum, nempe quod potest esse causa alicujus rei, potero simul eodem jure negationem de nihilo affirmare, ac dicere me

4, quamdiu cogito.) B. de Spinoza l. c. p. 15. *)
 Et hoc non modo perspicue verum est de iis
 rebus, quorum realitas est actualis sive forma-
 ta, sed etiam de ideis in quibus consideratur tan-
 tum realitas objectiva. Med. III. p. 18. Quod...
 realitatem objectivam hanc vel illam contineat
 non quam aliam, hoc profecto habere debet ab
 eius causa, in qua tantumdem sit ad minimum
 realis formalis, quantum ipsa continet objectivae;
 si ponamus aliquid in idea reperiri, quod non
 est in ejus causa, hoc igitur habet a nihilo.....
 namvis forte una idea ex alia nasci possit,....
 sed ad aliquam primam debet deveniri, cujus
 sit instar archetypi in quo omnis realitas for-
 mae contineatur, quae est in idea tantum ob-
 jective. Ibid. p. 19. neque etiam in nobis idea
 magis ullius rei esse potest, cujus non alicubi,
 non in nobis ipsis, sive extra nos archetypus ali-
 quod omnes ejus perfectiones reipsa continens exi-
 stat. Princ. phil. P. I. No. 18. Si realitas ob-
 jectiva alicujus ex meis ideis sit tanta ut certus
 eandem nec formaliter nec eminenter in me

Man wird es vielleicht seltsam finden, daß ich hier eine
 Stelle aus Spinoza als Belegstelle anführe und zwar eine so
 wichtige Stelle, da doch Cartesius den Satz *ex nihilo nil fit*
 aus dem *cogito ergo sum* ableitet, vielmehr ihn mit un-
 veränderlichen Wahrheiten rechnet, und als ein Axiom behan-
 delt. Indes wäre schon, wenn er doch selbst die Gewissheit
 der Wahrheit jedes Urtheils von der jenes Princip abhängig
 das Recht gegeben, wo er es vernachlässigt hat, so eine
 Pflicht im Einzelnen nachzuweisen und das Versäumte nach-
 zuholen. Dann aber sind die *Princ. Phil. Cart.* des Spinoza
 That nicht Spinozistische, sondern Cartesianische Philo-
 sophie, und da es bei der Aufstellung des Systems nicht auf
 Individuum allein ankommt, und man auf den Cartesianer
 berufen kann, um zu zeigen, was das System des Cartesius
 habe ich ohne Scheu mich auf den berufen, von dem,
 nachher selbst den Cartesianismus weiter gefördert hat,
 man sich voraussetzen läßt, daß er in den Geist des
 eingedrungen ist; wie man um ein ähnliches Beispiel
 führen, kaum Etwas dagegen haben kann, wenn Fichtes
 der Offenbarung zu den Kantischen Schriften gezählt wird.

esse, nec proinde me ipsum ejus ideae esse posse, hinc necessario sequitur non me esse in mundo, sed aliquam aliam rem, quae i est causa etiam existere; si vero nulla talis idea reperiatur, nullum plane habebo argumentum quod me de alicujus rei a me diversae certum reddat, omnia enim diligentissimè spexi, et nullum aliud potui hactenus Med. III. p. 19. Et quantum ad ideas, homines, vel animalia, vel angelos exhibeo, intelligo illos ex iis, quas habeo mei ipsorum corporalium, et Dei posse componi nulli praeter me homines, nec animalia, in mundo essent. Ibid. p. 19. Quantum ad ideas rerum corporalium, nihil in illis quod sit tantum, ut non videatur a me ipsis proficisci,.... animadverto, perpauca tantum quae in illis clare et distincte percipio... quae qualitates nonnisi valde confuse et confusè me cogitantur..... Quibus profecto non est ut aliquem autorem a me diversum assignem, si quidem sint falsae, hoc est nullas res habent, lumine naturali notum mihi est, illas non procedere, hoc est, non aliam ob causam esse, quam quia deest aliquid naturae perfectae, est plano perfecta.... Ex iis vero quae rerum corporalium clara et distincta sunt ab idea mei ipsius videor mutuari potuisse substantiam, durationem numerum, et si sunt ejusmodi..... Caetera autem omnibus rerum corporalium ideae conflantur extensio, figura, situs et motus, in me quod nihil aliud sum quam res cogitans, forma continetur: sed quia sunt tantum modi quod substantiae, ego autem substantia, videntur in me contineri posse eminenter. Itaque sola restat in qua considerandum est, an aliquid si me ipso non potuerit proficisci. Ibid. p. 19.

Dei nomine intelligo substantiam infinitam, independentem, summe intell...

...potentem, et a qua tum ego ipse, tum aliud
 ...si quid aliud exstat, quodcumque exstat est
 ...Med III. p. 21. Quia Dei, sive entis
 ...ideam habeamus in nobis, jure possumus
 ...a, a quam causam illam habeamus; tan-
 ...que in ea immensitatem invenimus, ut plane ex
 ...certi, non posse illam nobis fuisse indi-
 ...nisi a re, in qua sit revera omnium perfectio-
 ...complementum, hoc est, nisi a Deo realiter
 ...tente. Princ. phil. P. I. No. 18. Et cum ul-
 ...inquirerem a quonam haberem ut de natura
 ...perfectiore quam mea sit cogitarem, clarissime etiam
 ...intellexi me hoc habere non posse, nisi ab eo cujus
 ...esset revera perfectior. Diss. de method.
 p. 29. — Quae sane omnia talia sunt, ut quo dili-
 ...tius attendo, tanto minus a me solo profecta
 ...videantur. Ideoque ex ante dictis Deum ne-
 ...essario existere, est concludendum: nam quamvis
 ...substantiae quidem idea in me sit ex hoc ipso,
 ...sed sim substantia, non tamen idcirco esset idea
 ...substantiae infinitae, cum sim finitus, nisi ab aliqua
 ...substantia, quae revera esset infinita procederet.
 ...ec putare debeo, me non percipere infinitum per
 ...ideam, sed tantum per negationem finiti, ut
 ...incipio quietem et tenebras per negationem mo-
 ...et lucis; nam contra manifeste intelligo plus
 ...calitatis esse in substantia infinita, quam in finita,
 ...proinde priorem quodammodo in me esse per-
 ...ceptionem infiniti quam finiti. Medit. III. p. 21.
 Observandum est, me numquam adhibere vocem
 ...infiniti ad significandum tantummodo aliquid ter-
 ...minis carens, quod utique negativum est, quodque
 ...indefinitum appello, sed ad significandum reale
 ...id, incomparabiliter majus terminato quovis.
 Epist. P. I. ep. 119. p. 382.... nomen infiniti soli
 ...Deo reservamus, quia in eo solo omni ex parte,
 ...non modo nullos limites agnoscimus, sed etiam po-
 ...itive nullos esse intelligimus, tum etiam, quia non
 ...odem modo positive intelligimus alias res aliqua
 ...ex parte limitibus carere, sed negative tantum eorum

limites, si quos habeant, inveniri a nobis non confitemur. Princ. phil. P. I. No. 27.) — idea Dei maxime clara et distincta sit, et perfectitatis objectivae quam ulla alia contineat, et per se magis vera, nec in qua minor falsi suspicio reperiatur. Med. III. p. 21... (..... ne quod non comprehendam infinitum, vel quae innumera in Deo sunt, quae nec comprehendere nec forte etiam attingere cogitatione ulli possum, est enim de ratione infiniti, ut a sum finitus, non comprehendatur, et sufficit, ipsum intelligere, ac judicare, illa omnia, quae percipio et perfectionem aliquam importat, atque etiam forte alia innumera, quae ignoscunt formaliter vel eminenter in Deo esse, ut idea de illo habeo, sit omnium quae in me sunt vera et maxime clara et distincta. Ibid. F. potest, ut spiritus finitus Deum, qui infinitum comprehendat. Sed id non obstat, quominus esse animadvertat; sicut montem tangere potes, etiamsi eum ulnis amplecti nequeas. C. L. R. p. 146. Cum Deus dicitur incomprehensibilis intelligitur de cogitatione ipsum adaequate comprehendente, non autem de illa inadaequata, quae nobis est et quae sufficit ad cognoscendum ipsum existere. Resp. ad. II. Obj. p. 74. nihilominus manifestum, ideam quam habeamus infiniti, non praesentare tantum aliquam ejus partem, sed totum infinitum, eo modo, quo debet repraesentari per humanam ideam, etsi procul dubio alia perfectior, hic est accuratior et distinctior possit a Deo, aliave natura intelligente, quam humana perfectior: Eadem ratione, qua notamus, quin geometriae imperitus totius trianguli ideam habeat, cum figuram esse tribus lineis comprehensam intelligit, etsi a geometris alia multa eodem triangulo cognosci possint, quae a se ignorantur. Resp. V. p. 66.) — Superest ut examinem qua ratione ideam istam a Deo neque enim illam sensibus hausit, nec unqua-

pectanti mihi advenit, ut solent rerum sensibilibum
 me, cum istae res externis sensuum organis oc-
 curant, vel occurrere videntur; nec etiam a me
 facta est, nam nihil ab ea detrahere, nihil illi su-
 addere plane possum, ac proinde superest, ut
 illi sit innata, quemadmodum etiam mihi est innata
 in mei ipsius. Med. III. p. 24. Dei existentia
 eo solo, quod ejus idea sit in nobis, a posteriori
 monstratur,.... cum haec idea Dei, quae in nobis
 est, requirat Deum pro causa, Deusque proinde
 fiat. Rat. mor. geom. disp. Prop. II. c. de-
 monstr. Addebam etiam, quandoquidem agnosce-
 re aliquas perfectiones quarum expertus eram, ne-
 cessarium esse, ut existeret praeter me aliquod aliud
 me perfectius, a quo penderem et a quo
 aliquid in me erat accepissem. Nam si solus, et
 omni alio independens fuisset adeo ut totum
 quantumcunque sit, perfectionis cujus particeps
 es a me ipso habuissem, reliqua etiam omnia
 mihi deesse sentiebam, per me acquirere po-
 tem, atque ita ipsemet esse infinitus, aeternus,
 stabilis, omniscius, omnipotens, ac denique omnes
 perfectiones possidere, quas in Deo esse intellige-
 re. De Method. p. 30. Nec fingi potest plu-
 rimum causas partiales ad me efficiendum con-
 sisse, et ab una ideam unius ex perfectionibus
 Deo tribuo, ab alia ideam alterius me acce-
 dere, adeo ut omnes quidem illae perfectiones ali-
 quae in universo reperiantur, sed non omnes simul
 in uno aliquo, qui sit Deus; nam contra
 naturam, simplicitas, sive inseparabilitas eorum om-
 nium, quae in Deo sunt, una est ex praecipuis per-
 fectionibus quas in eo esse intelligo, nec certe
 est omnium ejus perfectionum unitatis idea in me
 ut poni ab ulla causa, a qua etiam aliarum per-
 fectionum ideas non habuerim; neque enim efficere
 posset, ut illas simul junctas et inseparabiles intel-
 lerem, nisi simul effeceret ut quatenus illae essent
 decernerem. Med. III. 23. 24. Considerans deinde
 et diversas ideas, quas apud se habet, unam esse

entis summe intelligentis, summe potentis et perfecti, quae omnium longe praecipua est, a se in ipsa existentiam non possibilem et contingentem tantum, quemadmodum in ideis aliarum rerum, quas distincte percipit sed omnino necessariam et aeternam. Atque ut ex eo quod eam causa percipiat in idea trianguli necessario necesse est, ut tres ejus angulos aequales esse duobus rectis plane sibi persuadet triangulum tres angulos aequales duobus rectis, ita ex eo solo, quod percipiat existentiam necessariam et aeternam in summe perfecti idea contineri, plane concedendum debet, eam summe perfectum existere. Ma- gis hoc credet, si attendat nullius alterius rei apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat. Ex hoc intelliget istam ideam entis summe perfecti non a se effectam, nec exhibere chimaericam quae sed veram et immutabilem naturam, quaeque potest non existere, cum necessaria existentia contineatur. Hoc, inquam, facile credet mens si se prius omnino praejudiciis liberarit, sed sumus assueti reliquis omnibus in rebus esse ab existentia distinguere, atque etiam varias rerum, quae nusquam sunt aut fuerunt, ad arbitrium effingere, facile contingit, cum in entis summi perfecti contemplatione non sumus plane defixi, dubitemus, an forte ejus idea una sit ex iis, quae arbitrium effinximus, aut saltem, ad quarum existentiam existentia non pertinet. Princ. phil. No. 14. 15. 16. Argumentum, quod S. Thomas objicit, ita potest proponi: Intellecto quid significet hoc nomen Deus, intelligitur id quo majus significari non potest; sed est majus, esse in re et intellectu, quam esse in intellectu tantum: ergo intellectu, quid significet hoc nomen Deus, intelligitur Deum esse in re et in intellectu. Ubi est manifestum vitium in forma, concludi enim tantum debuisse, ergo intellectu, quid significet hoc nomen Deus, intelligitur significari, Deum esse in

intellectu, atqui quod verbo significatur, non
apparet esse verum. Meum autem argumen-
tum tale: Quod clare et distincte intelligimus
ad alicujus rei veram et immutabilem na-
turam, sive essentiam, sive formam, id potest de ea
cum veritate affirmari; sed postquam satis accu-
rate investigavimus quid sit Deus, clare et distincte
intelligimus, ad ejus veram et immutabilem naturam
pertinere ut existat. Ergo tunc cum veritate pos-
sumus de Deo affirmare quod existat. Ubi saltem
inclusio recte procedit. Sed neque etiam major
potest negari, quia jam ante concessum est, illud
quod clare et distincte intelligimus esse ve-
rum, sola minor restat, in qua fateor esse difficul-
tatem non parvam..... Sed ut prima hujus diffi-
cultatis pars tollatur, est distinguendum inter exi-
stentiam possibilem et necessariam, notandumque,
eorum quidem omnium quae et distincte intelli-
guntur concepta, sive idea, existentiam possibilem
contineri, sed nullibi necessariam nisi in sola idea
dei. Qui enim ad hanc diversitatem quae est in
ideam Dei et reliquas omnes diligenter atten-
dit, non dubito quin sint percepturi, etiamsi cae-
cas quidem res nunquam intelligamus nisi tanquam
sistentes, non tamen inde sequi illas existere, sed
tamen modo posse existere, quia non intelligimus
esse esse ut actualis existentia cum aliis ipsarum
proprietatibus conjuncta sit. Ex hoc autem, quod
intelligamus existentiam actualem necessario et sem-
per cum reliquis Dei attributis esse conjunctam,
sequi omnino Deum existere. Deinde ut altera
pars difficultatis tollatur, advertendum est illas ideas,
quae non continent veras et immutabiles naturas,
sed tantum fictitias et ab intellectu compositas, ab
eodem intellectu non per abstractionem tantum, sed
per claram et distinctam operationem dividi posse,
ita ut illa, quae intellectus sic dividere non po-
test, procul dubio ab ipso non fuerint composita.
esp. ad. l. Obj. p. 60, 61. Si vero considerem
idea corporis summe perfecti contineri existen-

tiam, quia nempe major perfectio est esse in re quam in intellectu, quam tantum esse in intellectu, non inde possum concludere corpus illud summe perfectum existere, sed tantummodo posse existere.... Quinimo ex eo, quod ideam corporis examinandi nullam in eo vim esse percipio, per quam se ipsum producat, sive conservet, recte concludo existentiam necessariam, de qua sola hic est quaestio non magis ad naturam corporis, quantumvis summe perfecti pertinere quam ad naturam montis pertinere, ut vallem non habeat, vel ad naturam trianguli, ut angulos habeat majores duobus rectis..... Atque si attente examinemus, an enti summe potenti competat existentia, et qualis, poterimus clare et distincte percipere primo illi saltem competere possibilem existentiam quemadmodum reliquis omnibus rebus, quarum distincta idea in nobis est, etiam in quae per figmentum intellectus componuntur. Deinde quia cogitare non possumus ejus existentiam esse possibilem, quin simul etiam ad immensam ejus potentiam attendentes agnoscamus illud propria sua vi posse existere, hinc concludemus ipsum revera existere atque ab aeterno extitisse, est enim luminis naturali notissimum, id quod propria sua vi potest existere, semper existere. Atque ita intelligemus existentiam necessariam in idea entis summe potentis contineri, non per figmentum intellectus, sed quia pertinet ad veram et immutabilem naturam talis entis, ut existat..... Neque hic diffitebor, hoc argumentum tale esse, ut qui non omnium quae ad ejus probationem faciunt recordabuntur, facile in pro sophismate sint habituri..... Sed quia duae tantum sint viae, per quas possit probari Deus esse, una nempe per effectus, et altera per ipsam ejus essentiam, sive naturam, prioremque pro viis explanavi, non credidi alteram esse postea praetermittendam. Ibid. p. 61. 62..... ex eo, quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum revera existere, non quod mea cogitatio h

iat, sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, contra, quia ipsius rei, nempe existentiae Dei, veritas me determinat ad hoc cogitandum, neque mihi liberum est, Deum absque existentia (hoc est summe perfectum absque summa perfectione) fingere, ut liberum est equum vel cum alis vel aliis imaginari. Med. V. p. 33.

.... Quamprimum occurret occasio, examinare, an Deus sit..... hac enim re ignorata ideo de ulla alia plane certus esse unquam

Med. III. p. 16..... quia (mens) nondum non forte talis natura creata sit, ut fallatur etiam

quae ipsi evidentissima apparent, videt se de talibus dubitare, nec ullam habere posse

scientiam, priusquam suae autorem originis erit. Princ. phil. P. I. No. 13. Magna in

existentiam Dei probandi modo, per ejus scientiam, est praerogativa, quod simul, quisnam

defectum naturae nostrae fert infirmitas agnoscat. Nempe ad ejus ideam nobis ingenitam respi-

ciendum videmus illum esse aeternum, omniscium, potentem, omnis bonitatis veritatisque fontem,

omnium creatorem, ac denique illa omnia in se contentum, in quibus aliquam perfectionem infir-

sive nulla imperfectione terminatam, clarescere nos advertere. Ibid. No. 22. Jam vero, quia

solus omnium, quae sunt aut esse possunt, est causa, perspicuum est, optimam philoso-

phiam nos sequuturos, si ex ipsius Dei cognitionem ab eo creatarum explicationem deduc-

amus, ut ita scientiam perfectissimam, quae effectuum per causas acquiramus. Quod ut sa-

pe et sine errandi periculo aggrediamur, ea cautela est utendum, ut semper quam maxime

procedamus, et Deum autorem rerum esse infinitum nos omnino finitos. Ibid. No. 24. — Pri-

mo Dei attributum, quod hic venit in considerationem, est, quod sit summe verax et dator omnis

veritatis, adeo ut plane repugnet ut nos fallat, sive proprie ac positive sit causa errorum, quibus

nos obnoxios esse experimur. Nam quamvis forte posse fallere, nonnullum ingenii argumentum apud nos homines esse videatur, nunquam certe fallendi voluntas, nisi ex malitia vel metu et imbecillitate procedit, nec proinde in Deum cadere potest. Ibid. No. 29. Atque hinc sequitur, lumen naturae sive cognoscendi facultatem a Deo nobis datam nullum unquam objectum posse attingere, quod non sit verum, quatenus ab ipsa attingitur hoc est quatenus clare et distincte percipitur. Merito enim deceptor esset dicendus, si perversam illam ac falsum pro vero sumentem nobis dedisset. Ita tollitur summa illa dubitatio, quae ex eo petebatur, quod nesciremus, an forte talis essemus naturae et falleremur etiam in iis, quae nobis evidentissimè esse videntur. Quin et aliae omnes dubitandi causae prius recensitae facile ex hoc principio tolluntur. Ibid. No. 30. Atque ita plane video omniscientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere, adeo ut priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim. Med. III. p. 35. Quod circulum non commiserim, cum dixi non aliter nobis constare, quae clare et distincte percipiuntur vera esse, quam quia Deus est, et nobis non constare, Deum esse, nisi quia id clare percipitur, jam satis.... explicui. Resp. IV. p. 134..... Omnino sufficit ut id sciat cognitione illa interna, quae reflexam semper antecedit, et quae omnibus hominibus..... innata est. Resp. VI. p. 155. Ubi dixi, nihil nos certo posse scire, nisi prius Deum existere cognoscamus, expressis verbis testatus sum, me non loqui nisi de scientia earum conclusionum, quarum memoria potest recurrere cum non amplius attendimus ad rationes ex quibus ipsas deduximus. Resp. ad. II. Obj. p. 74. Etsi enim ejus sim naturae, ut quamdiu aliquid valde clare et distincte percipio, non possim non credere verum esse, quia tamen ejus etiam sim naturae, ut non possim obtutum mentis in eandem rem semper defigere ad illam clare percipiendam, recurratque

me memoria iudicii ante facti, cum non amplius
 modo ad rationes propter quas tale quid iudicavi,
 rationes aliae offerri possunt, quae me, si Deum
 ignorem, facile ab opinione dejicerent, atque ita
 nulla unquam re veram et certam scientiam, sed
 tantum et mutabiles opiniones haberem. Sic
 ampli causa cum naturam trianguli considero,
 evidentissime quidem mihi, utpote Geometriae prin-
 cipalis imbutus, apparet, ejus tres angulos aequales
 esse duobus rectis: nec possum non credere id ve-
 rum esse quamdiu ad ejus demonstrationem attendo,
 sed statim atque mentis aciem ab illa deflexi, quan-
 vis adhuc recorder me illam clarissime per-
 cepisse, facile tamen potest accidere ut dubitem
 si sit vera, siquidem Deum ignorem..... Postquam
 vero percepi Deum esse, quia simul etiam intellexi
 omnia ab eo pendere, illumque non esse
 fallacem, atque inde collegi illa omnia, quae clare
 et distincte percipio, necessario esse vera, etiamsi
 non attendam amplius ad rationes propter quas istud
 verum esse iudicavi, modo tantum recorder me clare
 et distincte perspexisse, nulla ratio contraria afferri
 potest, quae me ad dubitandum impellat, sed veram
 et certam de hoc habeo scientiam. Med. V. p. 34.35.
 Primum nobis constat Deum existere, quoniam ad
 rationes, quae id probant attendimus (ita omnium
 animis a natura impressum est, ut quoties aliquid
 clare percipimus, ei sponte assentiamus et nullo
 modo possimus dubitare quin sit verum. Princ.
 phil. P. I. No. 43.) — postea vero sufficit ut re-
 cordemur nos aliquam rem clare percepisse, ut
 ipsam veram esse simus certi, quod non sufficeret
 nisi Deum esse et non fallere sciremus. Resp. IV.
 p. 134.

7. Per substantiam nihil aliud intelligere pos-
 sumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re
 indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quae
 nulla plane re indigeat, unica tantum potest intel-
 ligi, nempe Deus. Alias vero omnes, non nisi ope
 concursus Dei existere posse percipimus. Atque

ideo nomen substantiae non convenit Deo e univoce, ut dici solet in scholis, hoc est, ejus nominis significatio potest distincte int quae Deo et creaturis sit communis. Princ. P. I. No. 51. — Substantia quam summe perf esse intelligimus, et in qua nihil plane concipi quod aliquem defectum, sive perfectionis limi nem involvat, Deus vocatur. Rat. mor. g disp. Def. VIII. Cum dicimus, Deum a se possumus quidem etiam intelligere istud neg ita scilicet ut tantum sensus sit, nullam esse causam, sed si prius de causa cur sit, sive cur perseveret inquisivimus attendentesque ad in sam et incomprehensibilem potentiam, quae in idea continetur, tam exuperantem illam agnov ut plane sit causa cur ille esse perseveret, ne praeter ipsam esse possit, dicimus Deum a se non amplius negative sed quam maxime posse. Quamvis enim dicere non opus sit illum esse sam efficientem sui ipsius, ne forte de verbis d tetur, quia tamen hoc, quod a se sit, sive quod lam a se diversam habeat causam, non a n sed a reali ejus potentiae immensitate esse pei mus, nobis omnino licet cogitare illum quodam idem praestare respectu sui ipsius, quod causa ciens respectu sui effectus, ac proinde esse positivé. Resp. I. p. 57.58. Lumen naturale dictat, ad rationem efficientis requiri ut tem prior sit suo effectui, nam contra non proprie t rationem causae nisi quamdiu producit effec nec proinde illo est prior..... Quemadmo etiamsi fuisset ab aeterno, ac proinde nihil prius extitisset, nihilominus quia considero, tei ris partes a se mutuo sejungi posse, atque it eo quod jam sim, non sequi me mox futurum, aliqua causa me quasi rursus efficiat singulis mentis, non dubitarem illam causam, quae me servat, efficientem appellare, ita etiamsi Deus quam non fuerit, quia tamen ille ipse est, qu revera conservat, videtur non nimis improprie

ne sui causa. Ibid. p. 56. 57. — cf. Resp. IV. 130 sq. Possunt autem substantia corporea et ~~ma~~, sive substantia cogitans creata sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo ~~si~~ concursu egent ad existendum. Verumtamen non potest substantia animadverti ex hoc solo, quod res existens, quia hoc solum per se nos non icit; sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet ejus ~~rihuto~~, per communem illam notionem, quod ~~ni~~ nulla sint attributa, nullaeve proprietates aut alitates. Ex hoc enim, quod aliquod attributum esse percipiamus, concludimus, aliquam rem ~~exi~~ntem sive substantiam cui illud tribui possit, necessario etiam adesse. Et quidem ex quolibet ~~at~~buto substantia cognoscitur, sed una tamen est usque substantiae praecipua proprietas, quae ipsa naturam essentiamque constituit et ad quam ~~ae~~ omnes referuntur. Nempe extensio in longum ~~um~~ et profundum substantiae corporeae naturam ~~stituit~~, et cogitatio constituit naturam substantiae ~~gitantis~~. Nam omne aliud quod corpori tribui test, extensionem praesupponit, estque tantum ~~odus~~ quidam rei extensae, ut et omnia quae in ~~ente~~ reperimus sunt tantum diversi modi cogitandi. e exempli causa figura nonnisi in re extensa potest intelligi, nec motus nisi in spatio extenso, nec ~~aginat~~io vel sensus vel voluntas nisi in re cogitante. Sed e contra potest intelligi extensio sine ~~gura~~ vel motu, et cogitatio sine imaginatione vel ~~nsu~~, et ita de reliquis, ut cuilibet attendenti fit manifestum. Princ. phil. P. I. No. 52. 53. Substantia cui inest immediate cogitatio vocatur mens..... Substantia, quae est subjectum immediatum extensionis localis et accidentium, quae extensionem praesupponunt, ut figurae, situs, motus localis etc. vocatur corpus. Rat. mor. geometr. disp. Def. VI. et VII. Cogitatio et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae, tuncque non aliter concipi debent, quam ~~sa~~ substantia cogitans et substantia extensa, hoc

est quam mens et corpus, quo pacto clarissime distinctissime intelliguntur. Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cunctantem, quam substantiam solam, omisso eo, quod cogitet vel sit extensa. Nonnulla enim est difficultas in abstrahenda notione substantiae a notione cogitationis vel extensionis, quae scilicet ab invicem ratione tantum diversae sunt.... (Distinctio realis est inter substantiam et aliquod ejus attributum sine quo ipsa intelligi non potest.... atque accipitur ex eo, quod non possimus claram et distinctam istius substantiae ideam formare, si ab ea illud attributum excludamus.) Princ. phil. P. I. 63. Atque ita facile possumus duas claras et distinctas habere notiones, sive ideas, unam substantiae cunctantis creatae, aliam substantiae corporeae, ei necesse attributa omnia cogitationis ab attributis extensionis accurate distinguamus. Ut etiam habere possimus ideam claram et distinctam substantiae cogitantis increatae atque independentis, id est Dei. Ibid. No. 54. Realis distinctio tantum est inter duas plures substantias. Et has percipimus a se mutuo realiter esse distinctas ex hoc solo, quod unam atque altera clare et distincte intelligere possimus. Ibid. No. 60. Quoniam scio omnia quae clare et distincte intelligo, talia a Deo fieri posse, quod illa intelligo, satis est, quod possim unam rem atque altera clare et distincte intelligere, ut cececamus unam ab altera esse diversam, quia potest una a Deo seorsim poni. Med. VI. p. 39. clare percipimus mentem, hoc est substantiam cogitantem absque corpore hoc est absque substantia aliqua extensa et vice versa corpus absque mente, ergo saltem per divinam potentiam mens esse potest est sine corpore, et corpus sine mente.... Nondumque me hic usum esse divina potentia prodigio, non quod extraordinaria aliqua vi opus sit mentem a corpore separandam, sed quia, cum solo Deo in praecedentibus egerim, non aliud habeo quo uti possem, nec refert a qua potentia duae

parentur, ut ipsas realiter distinctas esse cognoscamus. Rat. mor. geometr. disp. Prop. IV. c. demonstr. Mens autem distincte et complete, sive totum sufficit ut habeatur pro re completa, per se potest sine ulla ex iis formis sive attributis, ex quibus agnoscimus corpus esse substantiam, corpore intelligitur distincte atque ut res completa sine re quae pertinent ad mentem. Resp. IV. p. 123. (Princ. P. I. No. 52. 53.) de mente non modo intelligimus illam esse sine corpore, sed etiam omnia illa, quae ad corpus pertinent, de ipsa posse negari, haec enim est natura substantiarum, quod sese mutuo excludant. Ibid. 124. Saepe attuli criterium, quo dignoscitur mentem aliam esse a corpore, in eo quod tota mentis natura consistat in eo quod sit extensa, tota autem natura corporis in eo quod sit contracta, nihilque prorsus commune sit inter contractionem et extensionem. Resp. V. p. 61. Cum autem de attributis aliquarum substantiarum essentialibus constituentibus, nulla major inter ea oppositio potest, quam, quod sint diversa. R. des Cartes. Notae in progr. quodd. etc. p. 179. Ad cognitionem modi pertinet, ut, quamvis substantiam re illo facile intelligamus, non possimus tamen re, versa modum clare intelligere, nisi simul concipiamus substantiam cujus est modus,..... (adversus) fatetur, nos posse de corporis existentia dubitare, cum interim de mentis existentia non dubitemus, unde sequitur, mentem posse a nobis sine corpore intelligi, ac proinde non esse ejus modum. Ibid. p. 180.

8. Itaque ad serio philosophandum, veritatem omnium rerum cognoscibilium indagandam, imo omnia praejudicia sunt deponenda, sive accurate est cavendum, ne ullis ex opinionibus olim nobis receptis fidem habeamus, nisi prius, iis ad verum examen revocatis, veras esse comperiamus. Eodem ordine est attendendum ad notiones, quas nunc in nobis habemus, eaeque omnes et solae, ut sic attendendo clare et distincte cognoscemus,

judicandae sunt verae. Quod agentes inprimis advertemus nos existere, quatenus sumus naturae cogitantis, et simul etiam, et esse Deum, et ab illo pendere, et ex ejus attributorum consuetudine caeterarum rerum veritatem posse inducere quoniam ille est ipsarum causa. Et denique praeter notiones Dei et mentis nostrae, esse etiam in nobis notitiam multarum rerum..... quae nondum sciamus, quae sit causa, cur ita nos doceant. Atque in his paucis praecipua cognitio humanae principia contineri mihi videntur. Philosophiae I. No. 75.

Zur Naturphilosophie.

9. Etsi nemo non sibi satis persuadeat rebus sensibilibus existere, quia tamen hoc a nobis paulo in dubium revocatum est, et inter primae aetatis praejudicia numeratum, nunc opus est rationes investigemus, per quas id certo cognoscitur. Nempe quicquid sentimus procul dubio non advenit a re aliqua, quae a mente nostra distincta est. Neque enim est in nostra potestate effici ut unum potius quam aliud sentiamus, sed hoc a re illa, quae sensus nostros afficit plane pendet. Quaeri quidem potest an res illa sit Deus, an a Deo diversum, sed quia sentimus, sive potius sensu impulsus clare ac distincte percipimus rem quandam extensam in longum latum et profundum, cujus variae partes variis figuris praesentantur, ac variis motibus cientur; ac etiam effici ut varios sensus habeamus colorum, odorum, sonorum etc. si Deus immediate per se ipsum istius sensibilibus extensae ideam menti nostrae exhiberet tantum si efficeret, ut exhiberetur a re aliqua qua nihil esset extensionis, nec figurae nec nullam ratio potest excogitari, cur non deceptor putandus. Ipsam enim clare intelligimus tantum rem a Deo et a nobis sive a mente nostra pendere.

versam; ac etiam clare videre nobis videmur, in ideam a rebus extra nos positis, quibus omnino nullis est, advenire. Dei autem naturae plane requare ut sit deceptor, jam ante est animadvertum. Atque ideo hic omnino concludendum est, quodam extensam in longum latum et profundum, omnesque illas proprietates quos rei extensae convenire clare percipimus habentem, existere. Est quae haec res extensa, quam corpus sive etiam appellamus. Eadem ratione menti nostrae corpus quoddam magis arcte quam reliqua alia corpora conjunctum esse concludi potest, ex eo quod conspicue advertamus dolores, aliosque sensus non ex improvise advenire; quos mens est conscia a se sola proficisci, nec ad se posse pertinere eo solo, quod sit res cogitans, sed tantum ex eo quod alteri cuidam rei extensae ac mobili adaptata sit, quae res humanum corpus appellatur. accuratior ejus rei explicatio non est hujusmodi. Satis erit, si advertamus sensuum perceptionem non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente conjunctionem, et nobis quidem ordinarie habere, quid ad illam externa corpora prodesse possint, aut nocere; non autem, nisi interdum et ex seipso, nos doceri, qualia in seipsis existant. Ita sensuum praejudicia facile deponemus et solo intellectu, ad ideas sibi a natura inditas diligenter attendente, hic utemur. Princ. P. II. No. 1. 2. 3. ad agentes, percipiemus naturam materiae..... consistere..... tantum in eo, quod sit extensa in longum, latum et profundum. Ibid. No. 4. Non enim omnes res corporeae tales omnino existunt, quae illas sensu comprehendo, quoniam ista sensuum comprehensio in multis valde obscura est et confusa; sed saltem illa omnia in iis sunt quae sensu et distincte intelligo, id est, omnia generaliter tractata, quae in purae matheseos objecto comprehenduntur. Med. VI. p. 40. Plane profiteor meam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabi-

lem et mobilem, quam Geometrae quantitate
cant, et pro objecto suarum demonstrationum
sumunt; ac nihil plane in ipsa considerare
istas divisiones figuras et motus, nihilque d
ut verum admittere, quod non ex communib
notionibus, de quarum veritate non possum
bitare; tam evidenter deducatur, ut pro ma
tica demonstratione sit habendum, et quia sic
naturae phaenomena possunt explicari ut in s
tibus apparebit, nulla alia physicae principi
esse admittenda, nec alia etiam optanda. *Phil.* P. II. No. 64. — Ostendi potest,.....
alias qualitates, quae in materia corporea s
tur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente
sequitur, a nulla ex illis ejus naturam dep
Ibid. No. 4. Duae vero adhuc causae sup
ob quas potest dubitari, an vera natura c
in sola extensione consistat. Una est, quoc
existiment, pleraque corpora sic posse rarefi
condensari, ut rarefacta habeant plus exte
quam condensata; sintque etiam nonnulli ta
tiles, ut substantiam corporis ab ejusdem qua
atque ipsam quantitatem ab extensione disti
Ibid. No. 5. Sed quantum ad rarefactionem
condensationem, quicumque ad cogitationes s
tendet, ac nihil volet admittere, nisi quoc
percipiat, non putabit in ipsis aliud quidqua
tingere, quam figurae mutationem, ita scil
rara corpora illa sint, inter quorum partes
intervalla existunt, corporibus aliis repleta,
hoc tantum densiora reddantur, quod ipsoru
tes ad invicem accedentes, intervalla ista
nuant..... Ut, cum videmus spongiam aq
alio liquore turgentem, non putamus ipsam,
dum singulas suas partes magis extensam,
cum compressa est et sicca; sed tantummodo
habere magis patentes; ac ideo per majus s
esse diffusam..... Etsi, cum aër aut aqua ra
non videamus ullos ipsorum poros qui am
reddantur, nec ullum novum corpus, quod a

dos accedat; non est tamen rationi tam con-
 tum, aliquid non intelligibile effingere, ad
 rarefactionem verbotenus explicandam, quam
 quod rarefiant, concludere in ipsis esse po-
 ve intervalla, quae ampliora redduntur, et
 aliquod corpus accedere, quod ipsa implet;
 e novum corpus nullo sensu percipiamus.
 No. 6 et 7. Quantitas a substantia in re non
 sed tantum ex parte nostri conceptus, ut et
 is a re numerata..... In re autem non fieri
 ut vel minimum quid ex ista quantitate aut
 one tollatur, quin tantundem etiam de sub-
 detrahatur; nec vice versa, ut tantillum de
 tia detrahatur, quin tantundem de quantitate
 ensione tollatur. Ibid. No. 8. Altera (du-
 causa) est, quod ubi nihil aliud esse intel-
 , quam extensionem in longum latum et pro-
 i, non soleamus dicere ibi esse corpus, sed
 modo spatium.... Ibid. No. 5. Non etiam
 differunt spatium sive locus internus et sub-
 corporea in eo contenta, sed tantum in modo,
 nobis concipi solent. Revera enim extensio
 rum latum et profundum, quae spatium con-
 eadem plane est cum illa, quae constituit
 Sed in hoc differentia est, quod ipsam in
 e ut singularem consideremus et putemus
 mutari, quoties mutatur corpus; in spatio
 nitatem tantum genericam ipsi tribuamus adeo,
 ato corpore quod spatium implet non tamen
 o spatii mutari censeatur, sed remanere una
 em, quamdiu manet ejusdem magnitudinis ac
 , servatque eundem situm inter externa quae-
 rpora, per quae illud spatium determinamus.
 No. 10. Est autem differentia in modo con-
 li, nam sublato lapide ex spatio vel loco, in
 t, putamus etiam ejus extensionem esse subla-
 tpote quam ut singularem et ab ipso insepa-
 a spectamus, sed interim extensionem loci, in
 at lapis, remanere arbitramur, eandemque
 quamvis jam ille locus lapidis a ligno, vel

aqua, vel aëre vel alio quovis corpore occupetur vel etiam vacuus esse credatur. Quia ibi consideratur extensio in genere, censeturque eadem esse lapidis, ligni, aquae, aëris, aliorumque corporum vel etiam ipsius vacui, si quod detur, modo tantum sit ejusdem magnitudinis ac figurae, servetque eodem situm inter corpora externa, quae spatium illud determinant. Ibid. No. 12. Vacuum, philosophi sensu sumptum, hoc est, in quo nulla plane sit substantia, dari non posse manifestum est, ex eo quod extensio spatii, vel loci interni, non differat ab extensione corporis. Nam cum ex hoc solo, quod corpus sit extensum in longum, latum et profundum recte concludamus illud esse substantiam; quod omnino repugnat, ut nihili sit aliqua extensio, idem etiam de spatio, quod vacuum supponitur, est concludendum, quod nempe, cum in eo sit extensio necessario etiam in eo sit substantia. Ibid. No. 13. Ac proinde si quaeratur, quid fiet, si Deus aufert omne corpus quod in aliquo vase continetur, nullum aliud in ablati locum venire permittat, respondendum est, vasis latera sibi invicem haud ipso fore contigua. Cum enim inter duo corpora nihil interjacet, necesse est, ut se mutuo tangant ac manifeste repugnat ut distent, sive ut inter ipsa sit distantia, et tamen ut ista distantia sit nihil quia omnis distantia est modus extensionis, et ideo sine substantia extensa esse non potest..... facile cognoscimus fieri non posse ut aliqua ejus pars plus spatii occupet una vice quam alia, sicque alia rarefiat, quam modo paulo ante explicato; vel ut plus sit materiae sive substantiae corporeae in vase cum plumbo vel auro vel alio quantumvis gravi a duro corpore plenum est, quam cum aërem tantum continet, vacuumque existimatur, quia partium materiae quantitas non pendet ab earum gravitate aut duritie, sed a sola extensione, quae semper in eodem vase est aequalis. Ibid. 19. Cognoscimus etiam fieri non posse ut aliquae atomi sive materiae partes ex naturâ sua indivisibiles existant. Cum enim

quae sint, necessario esse debeant extensae, quantumvis parvae fingantur, possumus adhuc unamque ex ipsis in duas aut plures minores cogitare dividere ac proinde agnoscere esse divisibilem..... Quin etiam, si fingamus, Deum efficere, ut aliqua materiae particula in alias minores dividi non possit, non tamen illa proprie indivisibilis erit dicenda. Ut etenim effecerit eam a se creaturis dividi posse, non certe sibi ipsi eandem dividendae facultatem potuit adimere, quia illi plane non potest, ut propriam suam potentiam minuat. Ibid. No. 20. Cognoscimus praeterea, hoc mundum, sive substantiae corporeae universalem, nullos extensionis suae fines habere. Ibid. No. 21. Hincque etiam colligi facile potest, non esse materiam coeli quam terrae atque omnino mundi essent infiniti, non posse non illos omnes una et eadem materia constare, nec proinde tres sed unum tantum esse posse, quia perspicue intelligimus illam materiam, cujus natura in eo solo consistit quod sit substantia extensa, omnia omnino ista imaginabilia, in quibus alii isti mundi esse berent, jam occupare: nec ullius alterius materiae rem in nobis reperimus. Ibid. No. 22.

No. 10. Materia itaque in toto universo una et eadem existit; utpote quae omnis per hoc unum tantum agnoscitur, quod sit extensa..... omnis materiae variatio, sive omnium ejus formarum diversitas, pendet a motu. Ibid. No. 23. Motus, ut igitur sumitur, nihil aliud est, quam actio, qua corpus aliquod ex uno loco in alium migrat. Et ideo eadem res eodem tempore dici potest moveri et non moveri. Ut qui sedet in navi, dum ea solus est portu, putat quidem se moveri, si respiciat littora, eaque ut immota consideret; non autem ad ipsam navim inter cujus partes eundem semper situm servat. Quin etiam, quatenus vulgo putamus in omni motu esse actionem, in quiete vero inactionem actionis, magis proprie tunc dicitur nescere quam moveri, quia nullam in se actionem

sentit. Ibid. No. 24. Sed si non tam usu, quam ex rei veritate consideremus, motum debeat intelligi, ut aliqua ei de natura tribuatur, dicere possumus esse translationem unius partis materiae, sive unius corporis, et eorum corporum, quae illud immediate cohaerent et tanquam quiescentia spectantur, in viciniorum..... Et dico esse translationem, non actionem quae transfert, ut ostendam illud esse in mobili, non in movente, quia haec satis accurate solent distingui, ac esse duntaxat modum, non rem aliquam subsistentem, sic est modus rei figuratae, ac quies rei quiescentis. Ibid. No. 25. Notandum est, magno nos praejudicio laborare, quod plus actionis ac requiri arbitremur, quam ad quietem..... Quod tamen praejudicium facile exuemus, si consideremus non modo conatu nobis opus esse ad remota corpora externa, sed saepe etiam ad eorum subsistendos, cum a gravitate aliave causa notentur. Ibid. No. 26. Manifestum est, hanc translationem extra corpus motum esse non posse, hoc corpus alio modo se habere cum trajecto et alio cum non transfertur, sive cum quiescit, ut motus et quies nihil aliud in eo sint, quam diversi modi. Ibid. No. 27. Ipsa translatio reciproca, nec potest intelligi corpus (AB) ferri ex vicinia corporis (CD), quin simul intelligatur corpus CD transferri ex vicinioribus AB. Ac plane eadem vis et actio requiritur ex una parte, atque ex altera..... Sed cum assumamus stare in terra, eamque ut quiescenter derare, quamvis aliquas ejus partes aliis motibus corporibus contiguas, ab eorum vicinia translatam videamus, non tamen ipsam ideo moveri patet. Ibid. No. 29. Unicus cujusque corporis motus qui ei proprius est, instar plurimum potest derari..... Sed quod ideo tales motus non revera distincti, patet ex eo, quod unum corpus punctum corporis quod movetur, unam tan-

lineam describat... Ibid. No. 32. Ex hoc
quod supra fuerit animadversum, loca omnia
nibus plena esse, semperque easdem materiae
aequalibus locis coaequari, sequitur nullum
moveri posse nisi per circulum, ita scilicet
ad aliquod corpus ex loco quem ingreditur
at, hocque rursus aliud et aliud, usque ad
m, quod in locum a primo derelictum, eodem
ris momento quo derelictus est, ingrediatur.
No. 33.

l. Motus naturâ sic animadversâ, considerare
t ejus causam, eamque duplicem..... Et ge-
n (primariam) quod attinet, manifestum mihi
r, illam non aliam esse, quam Deum ipsum,
teriam simul cum motu et quiete in princi-
pavit, jamque per solum suum concursum or-
m tantundem motus et quietis in ea totâ
m tunc posuit, conservat. Nam quavis ille
nihil aliud sit in materia motâ, quam ejus
, certam tamen et determinatam habet quan-
, quam facile intelligimus, eandem semper in
rum universitate esse posse quamvis in sin-
gulis partibus mutetur..... Intelligimus etiam
ionem esse in Deo, non solum, quod in se
t immutabilis, sed etiam quod modo quam
: constanti et immutabili operetur. Adeo ut
ationibus exceptis, quas evidens experientia,
ma revelatio certas reddit, quasque sine ulla
store mutatione fieri percipimus, aut credi-
nullas alias in ejus operibus supponere de-
t, ne quae inde inconstantia in ipso arguatur.
sequitur quam maxime rationi esse consen-
, ut putemus ex hoc solo, quod Deus diversi
moverit partes materiae, cum primum illas
, jamque totam istam materiam conservet,
plane modo, eademque ratione quâ prius
, cum etiam tantundem motus in ipsâ sem-
servare. Ibid. No. 36. Atque ex hac ea-
mobilitate Dei, regulae quaedam sive leges
: cognosci possunt, quae sunt causae secun-

dariae ac particulares diversorum motuum, singulis corporibus advertimus. Horum prae unamquamque rem, quatenus est simplex visa, manere, quantum in se est in eodem statu, nec unquam mutari nisi a causis. Ibid. No. 37. Altera lex naturae est, unaque partem materiae seorsim spectatam, redere unquam, ut secundum ullas lineas pergerat moveri, sed tantummodo secundum etsi multae saepe cogantur deflectere propter sum aliarum, atque ut paulo ante dictum quolibet motu fiat quodammodo circulus, et materia simul mota. Causa huius regulae est, quae praecedentis, nempe immutabilitas plicitas operationis, per quam Deus motum materia conservat. Ibid. No. 39.

Tertia lex naturae haec est. Ubi corpus movetur alteri occurrit, si minorem habeat pergendum secundum lineam rectam, quam iterum ad ei resistendum, tunc deflectitur in partem, et motum suum retinendo, solum determinationem amittit; si vero habeat tunc alterum corpus secum movet, ac, ei dat de suo motu, tantundem perdit. No. 40. Cum enim omnia corporibus sint et nihilominus unius cujusque corporis motus dat in lineam rectam, perspicuum est, In initio mundum creando, non modo diversas partes diversimode movisse, sed simul et incisisse, ut unae alias impellerent: motusque illas transferrent: adeo ut jam ipsum consensu eadem actione ac cum iisdem legibus, cum creavit, motum non iisdem materiae partibus per infixum, sed ex unis in alias prout sibi occurrunt, transeuntem conservet. Ibid. Licet colligere, corpora divisa in multas particulas, motibus a se mutuo diversis agitata fluida; ea vero, quorum omnes particulae mutuo quiescunt, esse dura. Ibid. No. 54

12. Inventis jam quibusdam principii

lūm, quae non a praëjudiciis sensuum, sed e rationis ita petita sunt, ut de ipsorum veritate nequeamus, examinandum est, an ex omnia naturae phaenomena possimus excipiendoque ab iis, quae maxime uni sunt, et a quibus reliqua dependent, nempe ali totius hujus mundi adspectabilis concie. De qua ut recte philosophemur, duo rimis observanda, unum ut, attendentes ad Dei potentiam et bonitatem, ne vereamur npla et pulchra et absoluta ejus opera imase e contra caveamus, ne si quos forte libis non certo cognitos, in ipsis supponan satis magnifice de creatoris potentia sentamur. Alterum, ut etiam caveamus, ne nibe de nobis ipsis sentiamus. Quod fieret do, si quos limites, nobis nulla cognitos raeec divina revelatione, mundo vellemus attanquam si vis nostrae cogitationis ultra id; Deo revera factum est, ferri posset; sed axime, si res omnes propter nos solos abtos esse fingeremus; vel tantum si fines, bi proposuit in creando universo ingenii i comprehendi posse putaremus..... Nea est verisimile, sic omnia propter nos facta nullus alius sit eorum usus; essetque plane m et ineptum id in physica consideratione re, quia non dubitamus, quin multa existant, i existerint, jamque esse desierint, quae n ab ullo homine visa sunt, aut intellecta, mque ullum usum ulli praebuerint. Princ. . III. No. 1. 2. 3. Denique nullos unquam circa res naturales a fine, quem Deus aut n iis faciendis sibi proposuit, desumemus; n tantum nobis debemus arrogare, ut ejus rum participes esse putemus; sed ipsum ut efficientem rerum omnium considerantes, us quidnam ex iis ejus attributis, quorum nullam notitiam voluit habere, circa illos ectus, qui sensibus nobis apparent, lumen

naturale quod nobis indidit concludendum e ostendat. Princ. phil. P. I. No. 28. Jam l vem historiam praecipuorum phaenomenon, quor causae hic sunt investigandae, nobis ob oculos p ponemus; non quidem ut ipsis tanquam rationi utamur ad aliquid probandum; cupimus enim ra nes effectuum a causis, non autem e contra c sarum ab effectibus deducere, sed tantum ut ex numeris effectibus, quos ab iisdem causis pro posse judicamus, ad unos potius, quam alios c siderandos mentem nostram determinemus. Pri phil. P. III. No. 4.

13. Ibid. No. 5. 6.

14. Ibid. No. 7. 8.

15. Ibid. No. 9. 10. 11.

16. Ibid. No. 19.

17. Sol in hoc convenit cum fixis et c flamma, quod lumen a se ipso emittat..... p sumus etiam existimare, solem constare quidem materia valde fluida et mobili, quae omnes c circumjacentis partes secum rapit, sed in hoc ni ominus stellas fixas imitari, quod non ex una c regione in aliam migret. Ibid. No. 21. Ne incongrua videri debet solis cum flamma compar ex eo, quod nullam flammam hic videamus, q non continuo egeat alimento, quod idem de non observatur. Ibid. No. 22. Quemadmo caeteri planetae in hoc cum terra conveniunt, q sint opaci et radios solis reflectant, non imme arbitrabimur, illos etiam in hoc ei similes e quod unusquisque quiescat in ea coeli regione qua versatur, quodque omnis variatio situs, q in illis observatur, ex eo tantum procedat, q omnis materia coeli, quae illos continet, movea Ibid. No. 27. Sic itaque sublato omni scrup de terrae motu, putemus totam materiam coel quo planetae versantur, in modum cujusdam v cis, in cujus centro est sol, assidue gyrare, ac partes soli viciniore celerius moveri quam re tiores, planetasque omnes, (e quorum numero

ura) inter easdem istius coelestis materiae partes
emper versari. Ex quo solo, sine ullis machina-
mentis omnia ipsorum phaenomena facillime intelli-
guntur. Ut enim in iis fluminum locis, in quibus
aqua in se ipsam contorta, vorticem facit, si variae
stutuae illi aquae incumbant, videbimus ipsos si-
milium cum ea deferri, et nonnullos etiam circa pro-
pria centra converti, et eo celerius integrum gyrum
solvere, quo centro vorticis erunt viciniore; et
omnique, quamvis semper motus circulares affectent,
non tamen unquam circulos omnino perfectos descri-
bere sed nonnihil in longitudinem et latitudinem
errare. Ibid. No. 30.

18. Ut veram hujus mundi aspectabilis natu-
ram agnoscamus, non satis est, aliquas causas in-
venire, per quas ea, quae in coelo eminus aspici-
untur, explicentur, sed ex iisdem etiam illa omnia,
quae in terra cominus intuemur, deduci debent.
Ibid. No. 42. Et, si nullis principiis utamur, nisi
videntissime perspectis, si nihil nisi per mathema-
ticae consequentias ex iis deducamus, et interim
talia, quae sic ex ipsis deducemus, cum omnibus na-
turae phaenomenis accurate consentiant; injuriam
Deo facere videremur, si causas rerum hoc pacto
nobis inventas, falsas esse, suspicaremur, tanquam
si nos tam imperfectos genuisset, ut ratione nostra
recte utendo fallamur. Ibid. No. 43. Ut ad plan-
tarum vel hominum naturas intelligendas longe me-
lius est, considerare, quo pacto paulatim ex semi-
nibus nasci possint, quam, quo pacto a Deo in
prima mundi origine creati sint; ita si quae prin-
cipia possimus excogitare, valde simplicia, et cognitu-
facilia, ex quibus tanquam ex seminibus quibusdam
et sidera et terram et denique omnia, quae in hoc
mundo aspectabili deprehendimus, oriri potuisse,
demonstremus, quamvis ipsa nunquam sic orta esse,
probe sciamus, hoc pacto tamen eorum naturam
longe melius exponemus, quam si tantum, qualia
sunt, describeremus. Et quia talia principia
mihi videor invenisse, ipsa breviter hic exponam.

Ibid. No. 45. Itaque supponemus, omnem materiam, ex qua hic mundus aspectabilis est positus, fuisse initio a Deo divisam in partem quam proxime inter se aequales, et magnitudinem mediocres, sive medias inter illas omnes, ex quibus jam coeli atque astra componuntur, easque omnes tantundem motus in se habuisse, quantum jam mundo reperitur; et aequaliter fuisse motas, singulas circa propria sua centra, et separatim mutuo ita ut corpus fluidum componerent, et coelum esse putamus, — tum etiam plures singulas circa alia quaedam puncta aequae a se mutuo mota et eodem modo disposita, ac jam sunt coelestium fixarum, — nec non etiam circa alia aliqua plura, quae aequent numerum planetarum. **Ibid. No. 46.....** Considerandum est, illas particulas quas totam hujus mundi materiam initio divisam fuisse supponimus, non potuisse quidem initio sphaericas, quia plures globuli simul juncti, spacia continuum non replent; sed cujuscunque figure tunc fuerint, eos non potuisse successu temporis fieri rotundas, quandoquidem varios habuerunt motus circulares..... Et ex hoc solo, quod aliquando corporis anguli sic atterantur, facile intelligitur illud tandem fieri rotundum. **Ibid. No. 47.** quae duo habemus genera materiae valde distinctae quae duo prima clementa hujus mundi aspectui dici possunt..... tertiumque paulo post invenimus.... **Ibid. No. 52.**

Zur Anthropologie und Psychologie

19. Homines..... ex anima et corpore compositi. Et necesse est, ut primum seorsim describam corpus, deinde animam quoque seorsim ac denique ut ostendam, quo pacto hae duae naturae junctae et unitae esse debeant. **Tractatus de homine P. I. No. 1.**

20. Natura rerum materialium multo facilius capi potest, cum ita paulatim orientes conspiciuntur.

er, quam cum tantum ut absolutae et perfectae considerantur.... Sed quia nondum tantam istorum (animalium et speciatim hominis) adeptus eram cognitionem, ut de iis eadem, qua de caeteris modo tractare possem, hoc est demonstrando effectus per causas, et ostendendo ex quibus semina, quove modo natura ea producere debeat, contentus fui supponere, Deum formare corpus hominis uni ex nostris omnino simile..... nullamque ab initio indere animam rationalem. De method. p. 39. Considerandum humani corporis mechanismum tanquam automatum quoddam manibus Dei factum, quod infinites melius sit ordinatum, motusque in se admirabiliores habeat, quam ulla, quae arte humana fabricari possint. Ibid. p. 48. suppono corpus aliud nihil esse, quam terream statuatam seu machinam, quam Deus formet data opera, ut eam quam maxime potest nobis similem reddat. Adeo ut non solum extrinsecus omnium membrorum nostrorum colorem et figuram illi tribuat, verum etiam intus in ea collocet omnes partes illas quas adesse necesse est ut ambulare etc. possit et imitari eas omnes functiones, quae concipi possunt a materia, et non aliunde quam ab organorum dispositione pendere. Videmus horologia etc., et alias machinas, quae, quanquam ab hominibus factae sint, non destituuntur vi pluribus diversisque modis sese propria virtute movendi, nec videor mihi tantam motuum varietatem imaginari posse in ea, quam manu Dei factam suppono, neque tantum artificii illi tribuere, quin rationem habeas cogitandi, adhuc plus in ea esse posse. Non haerebo igitur in describendis partibus, ex quibus haec machina composita esse debet. Tractat. de homine P. I. No. 2.

21. Cf. de method. p. 40 seq. Tractat. de hom. P. I. No. 5. et seq. Tractat. de formatione foetus P. II. No. 9. et seq. -- P. III.

22. (Deus) in hujus machinae corde excitavit aliquem sine lumine ignem,..... quem non putabam

diversum esse ab eo, qui foenum congestum atque siccum sit calefacit. De method. p. 40. Iam haec non opus est, ut quidquam aliud dicam de motu cordis explicandum, nisi quod cum ipsae cavitates non sunt sanguine plene, illuc necessario defluat, e vena quidem cava in dextram et ex arteria venosa in sinistram; quia haec duo vasa sanguine semper plene sunt, et ipsorum orificia quae cor spectant tunc obturata esse non possunt. Simul atque duae sanguinis guttae ita illuc ingressae, nimirum in unamquamque cavitatem cum necessario sint valde magnae eo, quod orificia per quae ingrediuntur ampla sunt, et vasa, ubi procedunt, plena sanguine, statim eae rarefiunt et dilatantur propter calorem, quem illic inveniunt. Qua ratione fit, ut totum cor intumescere faciat simulque pellant et claudant quinque valvulas, quae sunt in ingressu vasorum, unde manant, impediuntque, ne major sanguinis copia in cor descendat cum magis magisque rarefiant, simul impellant et aperiant sex reliquas valvulas, quae sunt in orificiis duorum aliorum vasorum, per quas exeunt; hac actione efficientes, ut omnes venae arteriosae magnae arteriae rami eodem pene cum corde intumescant; quod statim postea, sicut et istae arteriae, detumescit, quia sanguis, qui egressus est, refrigeratur, et ipsarum sex valvularum clauduntur et quinque venae cavae et arteriae arteriosae aperiuntur. transitumque praebent duabus guttis sanguinis, quae iterum faciunt, ut cor et arteriae intumescant, sicut praecedentes. De method. p. 42. 43. Et ignis in machinae, quam describo, corde contentus, nulli alii rei inservit, quam sic dilatando, calefaciendo et attenuando sanguinem qui continuo guttatim incidit ex vena cava in dextrum ventriculum, unde in pulmonem exhalat, et per vena pulmonaria (quam Anatomici arteriam venosam vocant,) in ventriculum alterum, unde per arteriam totum corpus distribuitur. Tractat. de hom. P. No. 5. Caro pulmonis adeo rara et mollis est,

reficilio respirationis ab aëre sic refrigerata, ut, in vapores sanguinis e dextro cordis ventriculo emittentes, per arteriam, quae Anatomicis vena arteriosa dicitur, ingressi in eum fuerint, ibi condensantur, atque iterum in sanguinem vertantur. Unde iterum guttatim decidunt in sinistrum cordis ventriculum, quem si ingrederentur antequam sic rursum condensati essent, alendo igni ibi non sufficerent. Quae ita videmus, respirationem, quae in hac machina istis vaporibus condensandis tantum inservit, necessariam esse huic igni conservando. Ibid. No. 6. primis in machinae hujus stomacho cibi digeruntur vi liquorum quorundam, qui cum interfluunt horum partes, separant, agitant et calefaciunt eas, communis aqua in calce viva, et aqua fortis in stillis facit, cui adde quod hi liquores, quam cernime a corde per arterias advecti, non possint esse valde calidi esse. Imo ipsi cibi ejus plerumque naturae sunt, ut etiam soli et per se corrumpi incalescere possint, quemadmodum foenum recens in horreo facit, quando satis siccum non est. Ibid. No. 3. Maxima pars sanguinis redit in venas per arteriarum extremitates, quae plurimis in locis junctae sunt cum extremitatibus venarum,..... Ideo ut sanguinis in corpore motus nihil aliud sit, quam perpetua quaedam circulatio. Ibid. No. 10.

23. Ibid. No. 10. Tract. de form. foet. . III. Princ. phil. P. IV. No. 101. Tract. de om. No. II.

24. At, quod hoc loco praecipue notandum est, vividiores fortiores et subtiliores hujus sanguinis particulae intra cavitates cerebri se recipiunt. Quandoquidem arteriae, per quas eo deferuntur, rae omnibus aliis secundum lineam rectam a corde procedunt. De hom. No. 12. Quantum ad partes sanguinis, quae usque in cerebrum penetrant, haec ibi non nutriendae ac reficiendae tantum illius substantiae inserviunt, sed imprimis subtilissimum mundum halitum, aut potius valde mobilem et puram flammam producant, quae animalium spirituum

nomine venit. Sciendum enim est, arterias.... componere parva illa reticula, quae..... in foraminibus ventriculorum cerebri expansa sunt,.... atque poros valde exiguos habent, per quos subtilissimae sanguinis.... particulae effluere possint, non vero crassiores, eo quod nimis angusti pori isti..... Notandum praeterea, partes sensibiles crassiores, dum per anfractus illorum tenuium reticulorum transeunt, multum de suo motu perire amittere, quandoquidem vim habent admixtas tenuiores particulas propellendi, et hoc pacto sensibilibus motum communicandi; — unde in cunctis sunt, ut subtiliores et magis agitatae..... originem ingrediuntur glandulam (medio in cerebro sitam). Atque ita sine ulla alia praeparatione aut mentione praeterquam quod separatae a crassioribus et retineant adhuc summam, quam a calore cerebri acceperunt celeritatem, desinunt habere formam sanguinis ac spiritus animales vocantur. I. No. 14. Prout vero hi spiritus hoc pacto ingrediuntur ventriculos cerebri, inde pergunt in partem substantiae illius, et hinc in nervos, ubi prout nervis vel minus ingrediuntur in unos quam in alios,..... vim habent musculorum, quibus hi nervi inseruntur, figuras mutandi et hoc pacto omnium membrorum motum producendi. Ibid. P. II. No.

25. Consequenter ostenderam, quoniam beat esse fabrica nervorum et musculorum corporis humani ad efficiendum ut spiritus animales contenti, vires habeant ejus membra movendi, quoniam mutationes in cerebro fieri debeant vigiliam, somnum et insomnia producendum, et modo lumen, soni, odores, sapes etc. et omnia aliae externorum objectorum qualitates, in eo sensuum organa diversas imprimere ideas possint quomodo fames, sitis, alique interni affectus etiam illuc immittere valeant; quid in eo per sensum communem intelligi debeat, in quo ideae recipiuntur, per memoriam..... per phantasiam etc. etc. De method. p. 47.

28. ... Si darentur ejusmodi machinae, figurata organisque omnibus simiae vel cuivis alteri animali simillimae, nullâ nos ratione agniti-
 (ostenderam) ipsos naturâ ab istis animantibus
 differre. Si autem aliquae exstarent, quae nostro-
 rum corporum imaginem referrent, nostrasque actio-
 nes quantum moraliter posset imitarentur, nobis
 super duas certissimas vias reliquas fore ad
 procedendum, eas non propterea veros homines
 esse. Quarum prima est, illas nunquam sermonis
 habaturas, aut ullorum signorum, qualia adhi-
 mus ad cogitationes nostras aliis aperiendas.....
 secunda est, quod..... in quibusdam..... sine du-
 bito aberrarent, ex quibus agnosci posset, eas cum
 hominibus non agere, sed solummodo ex organorum
 dispositione..... Istud autem non tantum
 ostendit, bruta minore rationis vi pollere, quam ho-
 mines, sed illa plane esse rationis experta.....
 naturam rationalem..... ostenderam nullo modo e
 materiae potentia educi posse, sicut alia, de quibus
 dicimus, sed necesse esse, ipsam creari. Nec suffi-
 cere, ut instar nautae in navi ipsa in corpore ha-
 beat,.... sed requiri, ut cum ipso arctius jungatur
 uniturque. De method. p. 48. 49. 50. Jam vero
 quaestio est, an rem cogitantem et rem extensam
 accipiamus esse unam et eandem unitate natu-
 rae,.... an potius dicantur tantum esse unum et
 eandem unitate compositionis,.... quod ultimum af-
 firmo, quia..... diversitatem omnimodam..... inter
 (eam) animadverto. Respons. VI. p. 156. Post-
 quam ita consideravimus omnes functiones, quae
 pertinent ad solum corpus, facile est cognoscere,
 nihil in nobis restare, quod debeamus tribuere
 naturae animae, exceptis nostris cogitationibus.....
 De passionib. P. I. art. 17. Oportet scire ani-
 mam esse revera junctam toti corpori, nec posse
 proprie dici eam esse in quadam parte ejus exclu-
 sive ad alias. Ibid. art. 30. Licet anima sit juncta
 toti corpori, in illo tamen est quaedam pars, in
 qua exercet suas functiones specialius, quam in ce-

teris omnibus. Et vulgo creditur hanc partem cerebrum,..... sed... mihi videor evidenter cisse, partem eam..... esse solummodo maximam partium ejus, quae est certe quaedam glandula admodum parva, sita in medio substantia, et ita suspensa supra canalem, per quem ritus cavitatum cerebri anteriorum communicati habent cum spiritibus posterioris, ut minimi qui in illa sunt, multum possint ad mutandum sum horum spirituum et reciproce minimae tiones, quae accidunt cursui spirituum, multum serviant mutandis motibus hujus glandulae.

art. 31. Ratio quae me movet ut (hoc) credam haec est, quod considerem alias omnes partes cerebri duplices esse..... Necessario dari locum in quo..... duae impressiones, quae ab unico jecto veniunt per duplicia organa sensuum, convenire in unum, antequam ad animam perant, ne ipsae repraesentent duo objecta loco.

Ibid. art. 32. Addamus hic, glandulam illam ita suspensam esse inter cavitates, quae continent spiritus, ut possit moveri ab illis tot variis quot sunt diversitates sensibiles in objectis; etiam posse varie moveri ab anima, quae talis naturae, ut in se tot varias impressiones recipiat. i. e. tot habeat varias perceptiones, quot accipiat variis motus in hac glande: prout etiam recipit machina corporis ita composita est, ut haec ex eo solum, quod varie movetur ab anima, qualicunque alia causa, impellat spiritus, qui ambiunt, versas poros cerebri, qui eos deducunt per nervos in musculos, qua ratione efficit, ut membra moveant.

Ibid. art. 34. Mea sententia est, glandulam Conarion dictam esse praecipuam animae sedem, et locum in quo cogitationes non omnes efformentur.

Epist. 36. Part. II. Certe est, debere animam cum aliqua corporis parte jungi, neque porro ulla est alterationi minus noxia, quam haec glandula, quae quamvis est admodum et mollis, nihilominus propter situm

luditur, ut nulli fere morbo obnoxia esse
 Epist. 40. Part. II. Species, quae in me-
 sservantur..... credo praecipue recipi in tota
 substantia..... Epist. 36. P. II.

(Nostrae cogitationes) praecipue dum ge-
 sunt; quaedam enim sunt actiones animae.
 jus passiones sive affectus. Quas ejus actio-
 co, sunt omnes nostrae voluntates, quia ex-
 r, eas directe venire ab anima nostra, et vi-
 ab illa sola pendere. Sicut e contrario
 t in genere vocari ejus passiones omnes
 perceptionum sive cognitionum, quae in
 eperiuntur, quia saepe accidit ut anima nostra
 es non faciat, quales sunt, et semper eas re-
 ex rebus per illas repraesentatis. De pas-
 sione. I. art. 17. Animadverto, id omne, quod fit
 xenter accidit, generaliter a philosophis appel-
 ssionem respectu subjecti cui accidit, et
 nem respectu illius, qui in causa est, ut con-
 Ita ut, quamvis agens et patiens sint saepe
 valde diversa, actio et passio tamen ma-
 ma eademque res, quae haec duo habeat
 ratione duorum diversorum subjectorum,
 referri potest. Ibid. art. I. — Perceptio-
 nostrae sunt duarum specierum; et quaedam
 pro causa habent, aliae corpus. Eae, quae
 pro causa habent, sunt perceptiones vo-
 luntatum, et omnium imaginationum aut
 cogitationum, quae ab ea pendent. Nam
 est, nos non posse quicquam velle, quin
 amus simul nos id velle. Et quamvis respectu
 animae sit actio: aliquid velle, potest etiam
 illa esse passionem: percipere, quod velit.
 n, quia haec perceptio et haec voluntas re-
 lem sunt, denominatio semper fit ab eo quod
 est; et sic non solet appellari passio, sed
 modo actio. Ibid. art. 19. Cum anima no-
 e applicat ad imaginandum aliquid quod non
 g. in concipienda basilica quadam magica,
 imaera, vel etiam cum sese applicat in con-

sideratione alicujus rei, quae solummodo intelligibilis est, non vero imaginabilis, e. g. in conranda sua ipsius natura, perceptiones, quas habularum rerum, pendent praecipue a voluntate, efficit, ut eas percipiat, ideoque solent potius siderari ut actiones, quam ut passioness. Ibid. art. 20. (Adverto, magnam esse inter tria notionum genera differentiam, in eo, quod a se ipsam tantum concipiat per intellectum per corpus h. e. extensio, figura et motus potest et per intellectum solum concipi, sed multo melius intellectum imaginatione adjutum. Denique ea, ad animae et corporis conjunctionem pertinent, nisi obscure per intellectum solum, aut etiam intellectum imaginatione adjutum cognoscuntur: per sensus clarissime. Ep. 30. Part. I.) Interceptiones, quae corporis opera producuntur, pars earum pendet a nervis,..... quorum operaniunt ad animam, et inter eas haec est differentia, quod quasdam referamus ad objecta externa, sensus nostros feriunt, alias ad nostrum corpus quasdam ejus partes, et denique alias ad nos animam. De passionib. art. 21. 22. Et hactenus ultimas hic explicandas suscepi, sub nomine affectuum vel passionum animae. Ibid. art. 23. Notandum, omnes easdem res, quas anima per opera nervorum, ipsi quoque posse repraesentare per cursum fortuitum spirituum, absque ulla differentia, nisi quod impressiones, quae veniunt a cerebri per nervos, soleant magis vivae et pressiores esse illis, quas spiritus excitant;..... tantum, (quod potest) decipi quis quoad perceptiones quae referuntur ad objecta, quae sunt extra nos,..... verum nulli deceptioni locum esse, quod etiam de passionibus (ipsis). Ibid. art. 26. Passiones mihi videntur in genere posse definiri: perceptio aut sensus, aut commotiones animae, quae ad speciatim referuntur, quaeque producuntur, continentur et corroborantur per aliquem motum spirituum. Ibid. art. 27. (Quo distinguuntur a nos

206
sionibus, quae nominari possunt commotiones
mae, quae ad illam referuntur, sed quae ab ipsa
efficiuntur. Ibid. art. 29.)... Facile poterit
errari, sex tantum tales (primitivae) esse, nimi-
c: admirationem, amorem, odium, cupiditatem,
miam et moerorem. Ibid. P. II. art. 69. Nulla
tam imbecillis anima, quae non possit cum
se dirigitur acquirere potestatem absolutam in
passiones. Ibid. P. I. art. 50. Sapientia.....
docet, sic illis imperare, et tam dextre eas di-
gnare ut tolerabilia sint mala, quae producunt,
ex omnibus laetitia percipiatur. Ibid. P. III.
212.

28. Rursus nostrae voluntates sunt duplices.
quaedam sunt actiones animae, quae in ipsa
terminantur; sicuti cum volumus Deum amare,
in genere applicare nostram cogitationem alicui
facto, quod non est materiale. Aliae sunt actio-
es quae terminantur ad nostrum corpus, ut cum
eo solo, quod habemus ambulandi voluntatem,
ut nostra crura moveantur et progrediamur.
Ibid. P. I. art. 18. Sentire, imaginari et pure in-
gerere sunt tantum diversi modi percipiendi, ut
cupere, aversari, affirmare, negare, dubitare sunt
vari modi volendi. Princ. phil. P. I. No. 32.
Judicandum requiritur quidem intellectus, quia
re, quam nullo modo percipimus, nihil possu-
judicare, sed requiritur etiam voluntas, ut rei
quo modo perceptae assensio praebeatur.....
quidem intellectus perceptio..... est semper
de finita. Voluntas vero infinita quodammodo
potest,..... adeo ut facile illam ultra ea, quae
re percipimus extendamus; hocque quum fa-
tus, haud mirum est, quod contingat nos
Ibid. No. 34. 35. Neque tamen ullo
modo Deus errorum nostrorum author fingi potest,
propterea quod nobis intellectum non dedit omni-
um. Est enim de ratione intellectus creati ut sit
tatis..... ac summa quaedam in homine perfectio

est, quod agat per voluntatem, hoc est libere.
Quod autem in errores incidamus, defectus qui
est in nostra actione sive in usu libertatis,
non in nostra natura. Ibid. 36. 37, 38. Ce
autem est, nihil nos unquam falsum pro vero
missuros, si tantum. iis assensum praebeamus,
clare et distincte percipiemus. Ibid. No. 4.
Vgl. hierzu die ganze Medit. IV. —

Kritische Bemerkungen
zur
Philosophie des Cartesius.

... ..

... ..

...

§. 20.

Vorbemerkung.

Die Kritik der Philosophie des Cartesius ist zu ergänzen, was nach der begriffsmässigen Reduction und der erzählenden Darlegung dieses Systems an seiner völligen Rechtfertigung noch mangelt, und dann die Nothwendigkeit nachzuweisen, welche es, in ein anderes System überzugehen, treibt.

Oben, p. 71 u. ff., ist bereits gesagt, daß es der wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der Philosophie obliegt, ein jedes System zu rechtfertigen, ferner, daß sie die Pflicht habe, jedes System bis auf das, woraus sie selbst hervorgegangen ist, als aufgehobnes Moment, zunächst des unmittelbar darauf folgenden, darzustellen. So wird nun auch hier die Forderung an uns gestellt, den Cartesianismus, nachdem er gerechtfertigt worden, zu einem Moment einer höhern Entwicklungsstufe herabsetzen, d. h. in ein anderes, höher entwickeltes, System übergehen, zu lassen. Es liegt im Plane dieses Werks, in dieser ersten Abtheilung nur der ersten Forderung zu genügen, den

Uebergang aber zu Malebranche und Spinoza der folgenden zu überlassen, wo er zugleich die Einleitung in diese beiden Systeme bildet. Hier aber wird nur ein Theil der Kritik gegeben werden, die Rechtfertigung dieses Systems. — Die Rechtfertigung eines Systems besteht nun nach dem oben Angeführten darin, daß gezeigt wird, wie es dem, was sich als Stufe in der Begriffsentwicklung erwiesen hat, wirklich entspreche, und was dort deducirt ward, enthalte. Weiterhin, wo der Schematismus des ganzen Werkes angegeben ward, p. 83, wurde gesagt, daß eine ausführliche erzählende Darstellung des, in der Erfahrung gegebenen, Systems den Nachweis dafür abgeben müsse, daß gerade dieses dem Deducirten entspreche. Da nun hier Beides schon vorangegangen ist, die Deduction dessen, was das erste System in der Reihe enthalten muß, und die Erzählung dessen, was dies eine System welches wir als das, jenem entsprechende, bezeichnen, wirklich enthält, — so scheint es allerdings als bedürfe es keiner besondern Rechtfertigung mehr, da sie ja in obigem Beiden enthalten seyn müsse. Ja, je mehr eine besondere Rechtfertigung noch versucht wird, um so eher kann es den Anschein gewinnen, als sey es mit der Congruenz de

reducirten und des vorgefundnen Systems (vgl. §. 6.) eben nicht zum Besten bestellt. Indefs sind zwei Gründe vorhanden, welche eine solche besondere Rechtfertigung des Systems, nachdem es selbst für sich gesprochen hat, nothwendig machen.

a) Es ist bereits gesagt (z. B. p. 70 u. a.), daß die wissenschaftliche Deduction das System, aus dem sie hervorgegangen ist, nicht verleugnen kann, daß die Entwicklungsstufen, so wie der Uebergang von einer zur andern in der Form dieses Systems dargestellt werden müssen. Da tritt nun also nothwendig ein großer Unterschied der Form ein, zwischen dem, was in jener begriffsmässigen Deduction als Inhalt des construirten Systems sich ergab, und dem, was sich darbietet als der Inhalt des empirisch vorgefundenen. Theils wird dieses sich mehr in der Form der Vorstellung halten, als das höher entwickelte, das in der Sphäre des reinen Gedankens sich hält, theils wird es als Abndung und Instinct enthalten, was in jenem mit Bewußtseyn als nothwendig erwiesen ist, theils wird das weniger entwickelte System noch viel Subjectives enthalten, wovon das höhere abstrahiren muß, um den reinen Gedanken-Inhalt ans Licht zu fördern, — kurz, es tritt hier das Bedürfnis

eines Ausgleichens ein, ein Bedürfnis, nachzuweisen, daß, was in einer weniger entsprechenden Form in dem empirisch gegebenen System sich findet, wirklich dasselbe ist, was in geschickterer Form in der, aus dem höhern System hervorgegangnen, Deduction sich fand. Der, welcher das System aufstellte, kann, wie öfter gezeigt ist, seine wahre Stelle im Ganzen nicht so richtig erkennen, als der, für den es schon aufgehobnes Moment geworden ist, und so muß man sagen, daß die Nachwelt den Philosophen besser versteht, als er sich selbst. Wenn nun aber die wissenschaftliche Deduction eben die Stellung des Einzelnen im Ganzen angibt, die er selbst nicht kennt, über die er sich also auch nicht ausgesprochen haben kann (wenigstens nicht richtig), so muß nun jener Mangel ergänzt, und in der Kritik gezeigt werden, was der eigentliche Sinn jenes Systems sey, d. h. seine eigentliche Bedeutung, und daß diese mit dem oben Deducirten übereinstimmt. — Wird nun gar, wie es hier geschehen ist, die referierende Darlegung des Systems ganz mit den Worten des ersten Urhebers gegeben, so ist eine solche ergänzende Rechtfertigung doppelt nothwendig. Es muß also hier, da nur des Cartesius Worte ge-

braucht sind, und da die lebendige, aber deswegen auch nicht so strenge, Form des Monologs zum Theil beibehalten ist, gezeigt werden, daß der reine Gedanken-Inhalt dieses Systems in der That derselbe sey, von welchem in den §§. 12. und 13. gezeigt ist, daß er sich in dem ersten Systeme der Reihe finden müsse.

b) Die Deduction in jenen §§. hat sich wesentlich darauf beschränkt, nur die allgemeinsten Grundsätze jenes Systems darzulegen, und alles fest zu bestimmen, was den Umfang und die Grenzen desselben bezeichnet, mit einem Worte, es ist nur der Standpunkt jenes Systems festgestellt worden. Es fragt sich nun, ob alles Uebrige mit diesem Allgemeinen mit gegeben ist, ob alles Uebrige daraus mit Nothwendigkeit folgen muß, und also das System innere Consequenz hat oder nicht? — Wenn es nun gleich nachzuweisen ist, daß im Wesentlichen alles Uebrige, was die Cartesianische Philosophie enthält, nur nothwendige Folgerungen aus den oben deducirten allgemeinen Grundsätzen sind, so sind dennoch in den oben erwähnten §§. diese Folgerungen nicht mit gemacht, einestheils um jeden Schein eines willkürlichen Spielens zu vermeiden, welcher so leicht den Arg-

wohn rege macht, als werde der vorgefundnen Erscheinung zu Gefallen nur subjectives Belieben an die Stelle der nothwendigen Consequenz gesetzt, dann aber auch, um Wiederholungen zu vermeiden, deren sonst gar zu viele nothwendig geworden wären. — Weil aber dort die Folgerungen nicht gezogen sind, so haben die kritischen Bemerkungen dies in sofern nachzuholen, als sie an den Punkten, wo es am meisten scheinen möchte, daß die ersten Grundlagen verlassen seyen, diesen Anschein zu widerlegen haben. Einen sichern Fingerzeig sollen dabei die Vorwürfe haben, welche andere Kritiker diesem Systeme hinsichtlich der innern Consequenz gemacht haben. Es ist das Loos der Cartesianischen Philosophie vor vielen andern gewesen, daß ihr jeder organische Zusammenhang des Einzelnen fast ganz abgesprochen wird; wo er allgemein anerkannt wird, und so gleich in die Augen springend ist, können wir uns den Nachweis ersparen; an den Punkten aber, wo er am meisten bestritten wird, ist er, wenn er anders Statt findet, nachzuweisen. Und so wird sich denn an die Rechtfertigung des Standpunkts, die mehr den Character der immanenten Kritik hat, eine andere, mehr äußere, anschließen, nämlich die

Verteidigung gegen die hauptsächlichsten Angriffe, die auf dies System gemacht sind. Diese werden so kürzer behandelt werden können, je mehr sie aus einer, p. 68 u. 75, getadelten Art der Kritik hervorgegangen sind, je mehr sie aber einer wissenschaftlichen Kritik ähnlich sehn, um so mehr ist der Irrthum, der dabei zu Grunde liegt, aufzuweisen werden. Indefs soll diese apologetische Rücksicht auf andere Meinungen nur beiläufig genommen werden, wo zur Rechtfertigung des Systems es sich zweckmäßig erweist. — Unmittelbar mit diesen Worten den Zweck dieser kritischen Bemerkungen anzugeben, so ist er, das, was §. 15. Nr. 2. angedeutet ward, zu leisten. —

§. 21.

Rechtfertigung des Systems des Cartesius.

Das System des Cartesius enthält das Grundprincip des Protestantismus in der Gestalt, die sich §. 13. als nothwendig erwies, nämlich als nicht realisirtes Postulat. —

1. Den Anfang alles Philosophirens setzt Cartesius in das Ablegen aller Vorurtheile. Als solche scheinen zunächst alle bisher gehegte Meinungen:

das Poniren des Daseyenden — aus den Augen verliert. Daher eilt er von dem Standpunkt, wo diese Anforderung des Zweifels gültig ist, hinweg warnt sogar (Ep. 33. P. I.) davor, sich zu lang in diesem Gebiet aufzuhalten, um nur dahin zu gelangen, dafs er selbst

b) ausdrücklich das Unrealisirtseyn jenes Postulates erklären kann. Dies geschieht, indem (Princ. phil. P. I. No. 30) sagt: der absolute Zweifel, mit dem angefangen wurde, sey aufgegeben. So ist er also blofs am Anfange gültig, ist nicht durchgehend, nicht dem ganzen System immanent. Der Zweifel wird also obenan gestellt als erste Postulat, in ihn wird das Wesentliche des philosophischen Anfanges gesetzt, weil aber dieser Zweifel nicht ein Zweifel wie der der Skeptiker ist sondern ein Zweifel um einer Gewifsheit willen weil ferner er nur am Anfange gültig ist, und in Verlauf aufgegeben wird, so steht er ganz isolirt von dem Fortgange da, zwar als Forderung, deren Nichterfüllung aber der, der sie stellt, selbst eingeständig ist. — Dies eingestandne Aufgeben des Zweifels ist nun nicht anzusehn als die durchgeführte Dialektik des absoluten Zweifels (vgl. p. 109) in welcher er, als Negation seiner selbst, das vo

Die Negirte affirmativ setzen läßt. : Da würde das
 die Negirte nicht in seiner frühern Gestalt, als
 Fundnes, seine Geltung wieder bekommen,
 sondern als von dem Zweifelnden Gesetztes, d. h.
 als würde negirt, und würde dann gleichsam
 in Neuem geschaffen. Dies geschieht aber nicht
 bei Cartesius, sondern er gibt den allgemeinen
 Zweifel auf, und mit diesem Aufgeben nimmt er
 die vorher Weggeworfne eben so, wie es früher
 war, wieder auf.

§. 22.

Fortsetzung.

Die beiden Seiten des Gegensatzes (die
 Momente des Bewußtseyns und Daseyns) sind
 bei Cartesius in der Weise gefaßt, welche sich
 in den §§. 12 u. 13 als nothwendig erwies. —

1. Es hat sich im §. 12 als nothwendig erwie-
 sen, daß in dem in Frage stehenden System die,
 die entgegengesetzten, Momente in ihrer größten
 Entfernung fixirt seyn müßten. Dies geschieht nun
 bei Cartesius. Die größte Entfernung ist die der
 wichtigsten Verschiedenheit, und indem Carte-
 sius beide Seiten als Substanzen faßt, hat er zu-
 nächst dies Verhältniß ausgesprochen, denn „zwi-

schen Substanzen findet wirklicher Unterschied Statt.“ Indem beide als Substanzen bestimmt sind, ist also die möglichst weite Entfernung beider gesetzt. Diese Entfernung wird nun noch deutlich, wenn man sieht, wie Cartesius diese beiden Substanzen bestimmt, und ihre Verschiedenheit Licht setzt. — Was da erstlich die Seite des Bewußtseyns betrifft, so hat er die eine der Substanzen als denkende Substanz gefaßt, als Geistes-Substanz, dessen Substanz das Denken ist. Denken aber ist ihm nur Bewußtseyn, und zwar das rein individuelle Bewußtseyn, welches nicht nur von aller Körperlichkeit, sondern auch von jedem andern Bewußtseyn abstrahirt (Resp. V. p. 63.). Der Geist ist hier gefaßt als individuelles Selbst, als einzelnes Ich. Daher denn auch das Empfinden eine Wirkung des Denkens genannt wird, weil es das Bewußtseyn einer Affection des einzelnen Ichs ist. Allerdings ist dies die abstracteste und dürftigste Vorstellung des Geistes, aber es ist oben die Nothwendigkeit einer so abstracten und dürftigen Fassung ersichtlich. Eben so abstract ist nun zweitens die Vorstellung der andern Seite. Der denkenden Substanz entgegen: die ausgedehnte Substanz. Das Wesen der Materie besteht nur in der Ausdehnung.

und kann in der That hier in nichts Anderem
 lie, weil eben nichts so sehr von dem ab-
 dem Ich entfernt ist, als die abstracte Räumlich-
 während jenes das Insichseyn ist, welches
 allem Aeußern und Objectiven abstrahirt, ist
 Ausdehnung gerade das reine Außersichseyn,
 nur dies; jenes, das Ich, ist nur Centrum, da-
 gegen ihm, als dem Centralen, am meisten ent-
 fernt das rein Peripherische, das jedes Centrum
 , — sie stehn sich wie Centripetales und Cen-
 trales gegenüber. — Ist darum der Geist so ab-
 strahirt, als abstractes Ich, so muß die andre
 abstrahirt werden, als das abstract Selbstlose,
 als Ausgedehntes. Es ist darum characteri-
 stisch, daß Cartesius gegen Demokrit polemisiert,
 er auch die Schwere zum Wesen der Materie
 nicht habe. In der That ist die Schwere, als
 Suchen des Centrums, schon ein Analogon des
 Bewußtseyns, gleichsam ein Streben darnach,
 das Cartesius Materie ist darum nothwendig,
 aber, nur ausgedehnt.

2. Die beiden von einander verschiedenen
 Instanzen sind bei Cartesius unmittelbar gegebene,
 gefundene. Um sie zu finden, abstrahirt er
 von Vielem, was unmittelbar vorliegt, aber

sie bleiben nach als der Rest, nachdem von allem Uebrigen abstrahirt ist. Seine *Meditationes* zeigen es deutlich, daß nicht etwa die Nothwendigkeit nachgewiesen wird, daß Alles sich in Denkendes und Ausgedehntes theilen muß, sondern nur, daß nachdem alle Abstractionen versucht sind, die denkende und ausgedehnte Substanz übrig bleibt. Eben deswegen aber, weil beide so vorgefunden sind, sind sie auch gleich berechtigt, es keine den Vorzug vor der Andern, daß etwa die eine die andere hervorginge, oder von ihr geschaffen würde, „die Functionen des Ichs können nicht aus der Maschine des Körpers entwickelt werden,“ eben so „findet das Ich sich einem Körper verbunden,“ wo eine Verbindung zwischen beiden Statt findet ist sie nur Zusammensetzung, ist durch einen besondern Schöpfungsact hervorgebracht u. s. f. Wenn aber nun doch das subjective Verlangen des Cartesius dahin geht, (und nach seiner ganzen Stellung dahin gehn muß, vgl. p. 143 seq.) das Ich als das Bevorrechtete zu erweisen, so ist der Vorzug den er ihm gibt, der p. 144 angedeutete, daß das Ich ihm gewisser, bekannter als das Ausgedehnte, die Existenz das Ich ist unmittelbar gewiß, unmittelbar bekannt. Damit ist ein objectiver Vorzug

nicht ~~erfunden~~, sondern bloß einer, den philosophirende Subject ihm gibt.

3. Es sind nun hier kurz einige Angriffe zu thun, welche auf den Cartesius gemacht sind, er die beiden Seiten des Gegensatzes auf die Weise gefaßt hat. Ast *) und fast mit denselben Worten Rixner **) tadeln am Cartesius die dualistische Ansicht vom Seyn und Denken, in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt, die sie, an sich unerklärlich, Alles erklären soll.“ Ist zu bemerken, daß mit einem solchen Tadel eine unerlässliche Forderung an jeden Kritiker, Auf seiner Stufe zu begreifen, außer Acht genommen ist. Beide haben die Ahndung, daß dieser Dualismus nothwendig ist, denn fast mit gleichen Worten sagen sie, daß der Cartesianismus an allen Fehlern leide, welche sich in der neuern Reflexphilosophie darstellen. Sind diese Mängel solche, die der ganzen Classe von Philosophien common, und ist doch nach Beiden der Gang der Entwicklung der Philosophie ein nothwendiger, ist ein solcher Tadel ohne Bedeutung, denn wenn Cartesius nicht so Dualist gewesen, so hätte

Grundriss einer Gesch. der Phil. Landsbut 1807. p. 364.

Handbuch der Gesch. der Phil. Sulzbach 1823. 3ter Bd. p. 50.

er auch nicht in jener Zeit leben können u. s. w. Kurz, dieser Tadel ist eben nur Tadel, nicht greifende Kritik. Ich hoffe zur Genüge dargethan zu haben, wie dieser Dualismus auf dieser Seite sich finden mußte. — Wenn ferner Beide dem zweiten Vorwurf „die unbefriedigende Erklärung des Verhältnisses des physischen und psychischen Lebens“ anführen, so ist dieses nur eine Folge des Dualismus, wie z. B. Rixner es selbst bekennt, konnte also nicht als ein neuer Vorwurf angeführt werden. Sind beide Seiten so absolut verschieden, so kann nur ein gewaltsamer Act der Schöpfung, sie verbinden und etwa die göttliche Assistenz sie zusammen halten. Sind denkende und ausgedehnte Substanz verschiedene, so kann höchstens von einem Compositum Beider die Rede seyn, wo sie so gewaltsam verbunden sind, daß der eine Factor auf den andern einwirkt und umgekehrt, und die Forderung an Cartesius machen, daß er „Seele und Leib nur die zwei entgegengesetzten Formen der Erscheinung eines und desselben Ichs“ erkenne, heißt in der That ihn zum Schlufspunkt der geschichtlichen Periode machen wollen, die er beginnt. — Wenn daher gleich das philosophische System, aus welchem jene beiden Handbücher geschrieben sind

mehr entwickeltes ist, als das, welches Tennemann in seiner Gesch. der Phil. (10ter Bd. Lpz. 1817) bei der Kritik des Cartesius zu Grunde legt, 265, — so stehn sie doch in sofern auf gleicher Höhe mit ihm, als auch sie ihr fertiges System hinstellen und darnach abmessen, von einer wissenschaftlichen Kritik ist es gleich weit entfernt, ob man den Cartesius tadelt, daß er nicht Ideal-Realist sey, ob, daß er nicht untersucht habe, wie philosophische Erkenntniß möglich sey, worauf sie sich stütze etc. — beide verlangen, er solle nicht Cartesius seyn. Ja, man kann sagen, daß Tennemann seiner Art noch consequenter ist, da er Cartesian Philosophie „sehr unvollkommen, kein System, nur ein Aggregat etc.“ seyn läßt, welche ganz unverständlicher Weise Aufsehn gemacht habe, während Ast und Rixner, indem sie das, was gerade seine Stellung ausmacht, als ganz Verkehrtes tadeln, ihm dennoch eine große Bedeutung zugestehn. — Feuerbach hat in seinem Werke, welches die angeführten Werke an speculativem Geiste, wie an gründlichem Studium des Cartesianischen Systems bei weitem übertrifft, in den kritischen Bemerkungen, demselben auch manche Ausstellungen gemacht,

welche erst im Verlauf berücksichtigt werden können.

§. 23.

Fortsetzung.

Die Vermittlung zwischen den beiden Momenten des Gegensatzes bilden bei Cartesius einmal der Satz *cogito ergo sum* und zweitens die unendliche Substanz oder Gott. Dies sind die beiden Principien der Cartesischen Philosophie und sie entsprechen ganz dem, in den §§. 12 und 13 deducirt ward.

Im §. 12 hat sich ergeben, daß in dem System welches die neuere Geschichte eröffnete eine doppelte Vermittlung der beiden Momente gegenseyn muß, eine, welche das Bewußtseyn mit der Seite des Daseyns (hier dem Ausgedehnten) vermittelt, und eine welche die Vermittlung von dem mit jenem bildet. Wenn nun dieser §. an was in der Cartesischen Philosophie dem, dort ducirten, entsprechen soll, so ist der Beweis zu führen, daß, was in jenem §. gefordert war, dies im §. Erwähnte wirklich geleistet ist.

1. Für das erste Princip ergab sich in §§. 12 und 13, daß es seyn müsse, eine un

unmittelbar gegebne (p. 136) Hypothese (p. 146), welche das Selbst mit dem Ausgedehnten verbindet, aber sie doch als selbstständig bestehen läßt. Es ist nun zu zeigen, daß das *cogito ergo sum* diesen Forderungen entspricht.

a) *Cogito ergo sum* ist eine unmittelbar gegebne Hypothese. Es ist nicht ein einzelner Begriff, sondern es ist ein Satz, eine Verbindung von Begriffen, es ist kein Schlusssatz, sondern wie Cartesius selbst bemerkt, ein Satz der unmittelbar gegeben ist, es ist eine Grundvoraussetzung, an die kein Zweifel reicht, die an und für sich klar ist. Wie sie darum nicht bewiesen zu werden braucht, kann es auch keinen Beweis für sie geben, sondern dieser Satz ist an und für sich wahr, ist mir unmittelbar gegeben, ist der Satz, der, wenn ich in Allem abstrahire, allein übrig bleibt, also nicht gemacht wird, sondern mir ursprünglich gegeben, angeboren ist.

b) *Cogito ergo sum* oder das ihm gleichbedeutende genauere *sum cogitans* ist eine Vermittlung zwischen Ichs mit dem Ausgedehnten. Es ist die Frage: wie verhält sich das Ich zum Ausgedehnten? Beide Seiten sind, wie oben gezeigt, verschieden von einander, sollen sie nun, trotz ihrer Verschiedenheit,

auf einander bezogen werden, so kann dies nur eine negative Beziehung seyn, d. h. Entgegensetzung. Und in der That ist eine solche in *sum cogitans* gesetzt. Auf jene Frage, wie verhält sich das Ich zum Ausgedehnten? — ist die Antwort *cogitans, dubitans*, d. h. negativ, ausschließend. Ich ist Negation des Ausgedehnten, so könnte man dies Princip des Cartesius richtig übersetzen. Das Ich, das zunächst nur Verschiedenes war, vom Ausgedehnten, wird itzt gefasst, als sich selbst Unterscheidendes. Ich schliesse Alles aus, daher denn auch Cartesius sagt: Ich bin, indem ich denke, so lange ich denke (d. h. ausschliesse), — daher: daß der Zweifel am Materiellen, d. h. Ausgedehnten, der beste Weg ist, die Natur des Ich kennen zu lernen, da seine Natur eben nur dieses Zweifeln ist, dieses von Ich Ausschließen des Ausgedehnten.

c) Indem in dieser Hypothese das Ich selbstständig stehn bleibt, bleibt bei Cartesius (die Nothwendigkeit ist §. 13. 4 erwiesen) auch das Ausgedehnte als ein eben so Selbstständiges. Denn indem das Ich nur Nicht-Ausgedehntes ist, indem es nur ist im Negiren des Ausgedehnten, und so lange es dieses negirt, ist in der That das Ausgedehnte ein eben so Selbstständiges, das Ich Aus-

Ausschließendes. Der Satz des Cartesius: *Est natura substantiarum, quod sese mutuo excludant* ist zum Verständniß dieses Principes ganz nöthwendig. Eben so, wie das Ich nur das die Ausdehnung ausschließende ist, eben so das Ausgedehnte nur das Ich von sich Ausschließende, und das Princip, welches nach §. 13 das Ich nicht zum Moment herabsetzen wollte, hat eben darum auch das Ausgedehnte nicht dazu herabsetzen können. Bei allem Streben des Cartesius (vgl. 143 sq.), das Ich als das Selbstständigere zu fassen, kann dies nicht gelingen, je schärfer es im Gegensatz gefaßt wird, je mehr es sich in sich selbst zurückzieht, und Alles ausschließt, um so mehr wird das Ausschließende als unabhängig, selbst wieder ausschließend gesetzt. Daher denn auch die ganze Darstellung des Cartesius, wo das vermittelnde Princip hervorgehoben wird, ausdrücklich Rücksicht nimmt auf die ausgeschlossene Seite, *sum, quatenus sum cogitans, — sum mens a rebus corporeis abstracta, — adeo ut ego sit res a corpore plane distincta* u. s. f. also immer, wenn auch negatives Setzen des Ausgedehnten, d. h. Anerkennniß seiner Selbstständigkeit. Das *sum cogitans* ist also endlich die Grundvoraussetzung, welche beide Sei-

ten zwar verbindet, aber als gleich selbstständige enthält. —

Wenn nun hier wie oben zur Rechtfertigung dieses Principes es nöthig scheinen möchte, Einwände, die von Andern gemacht sind, zu widerlegen, so kann dies hier unterbleiben, da, was hierüber gesagt werden kann, genügend, klar und erschöpfend in dem öfter angeführten Werke von Feuerbach geschehn ist (§. 89). Er zeigt mit schlagender Evidenz die Unhaltbarkeit der Gassendischen und Arnauld'schen Einwände, deren Scharfsinn Tennemann so sehr lobt, er zeigt, wie das sich selbst Unterscheiden des Geistes vom Körper eben sein Unterschied ist, und er nothwendig immateriell ist, weil und sofern er denkt. Ich kann nur auf diesen §., so wie auf die übrigen, welche die dem Cartesius gemachten Vorwürfe betreffen, verweisen, als auf das Beste, was noch bisher darüber gesagt ist. Wenn ich aber hier meine Freude aussprechen muß, mit F. an einem so wichtigen Punkte ganz zusammenzutreffen, so wie meinen Dank, daß er in Manchem, was mir noch dunkel schien, durch seine geistvolle Darstellung mir zu deutlicherer Einsicht verholfen hat, so kann ich doch wieder nicht umhin, auf Einiges aufmerksam

zu machen, worin Feuerbach das Tiefe, was er gefunden hat, wenn nicht zu vergessen, so doch außer Acht zu lassen scheint, und selbst dem Cartesianus Mängel nachweisen will. Nachdem er ganz richtig gezeigt hat, wie C. den Geist nur als die, vom Körper sich unterscheidende Beziehung auf sich selbst, d. h. als Selbst oder Ich gefasst hat, — spricht er selbst es als einen Mangel der Philosophie des C. aus (p. 245), daß er das Selbst zum ganzen Geist machte, daß er den Geist nur in Beziehung auf sich selbst, daß er lediglich „den Unterschied vom Körper als seine positive Bestimmung erfasste.“ — Ich glaube gezeigt zu haben, daß die beiden Seiten als selbstständige Substanzen gefasst werden mußten, daß aber, wenn sie so gefasst wurden, auch ihre Beziehung nothwendig eine negative seyn mußte. — Feuerbach fährt fort: „Aus diesem Mangel gehn die weitem Mängel seiner Philosophie hervor.“ — Ist dies, so dürfen diese andern nicht erst besonders angeführt werden: um so mehr ist es dann zu verwundern, daß Feuerbach gleich darauf als einen neuen Fehler rügt, „daß die *res extensa* eben so viel Selbstständigkeit hat, als der Geist.“ Sie muß eben so viel haben, denn ist er nur sie ausschließend:

so ist auch sie eben nur ihm ausschließend, beide also gleich berechtigt. — Einestheils hat Feuerbach wie öfter, bei der Kritik der philosophischen Systeme, auch hier vergessen, daß der Kritiker zu begreifen hat und nicht zu tadeln allein, das aber möchte gerade bei dem letzten Vorwurf noch ein anderes Mißverständniß zu Grunde liegen. Nämlich, a. a. O. p. 225. Anm. 2. sagt Feuerbach „daß Gewißheit und Realität im Geiste des Cartesius identische Begriffe sind,“ und hier. (a. a. O. p. 245) stützt er sich darauf und sagt, die *res extensa* könne nicht eben so selbstständig seyn, als der Geist, da doch dieser Anfangs als das unmittelbar Gewisse und Reelle gesetzt ist.“ Gewißheit aber ist nur die subjectiv zugestandne Realität (vgl. p. 143), sie ist die seyn sollende Realität für Cartesius ist das Gewisseste auch das Reelle aber weil es nur für ihn so ist, kommt ihm immer die andere Seite nothwendig als eben so real wieder, wie ja denn Feuerbach selbst bald nachher die Gewißheit und Wahrheit unterscheidet. Wirklich größ'ere Realität oder gar alleinige Realität kann dem Geist nicht zugesprochen werden, Cartesius hat darum keineswegs Anfangs dem Geist allein Realität zugesprochen, nur für ihn war d

... das Daseyn nicht hat, das Aeg-
 dieselbe Realität und muß sie noch allem
 der Geizigen haben. ...
 2. Für die Vermittlung des Daseyns mit dem
 Daseyn hat sich in der Deduction Folgendes
 ergeben: diese Vermittlung wird zu Stande ge-
 bracht durch eine eigne selbstständigen Sub-
 stanz, welche, unmittelbar gegeben, die Be-
 stehen des Gegenstandes zu unmittelbarer
 Erkenntnis herabsetzt. Es muß nun,
 dieser behauptet ist, bei Cartesius sey diese Ver-
 mittelung Gott, gezeigt werden, daß von Gott in
 der Philosophie alle jene Praedicate ausgelegt
 werden können.

1. Gott ist bei Cartesius die Vermittlung
 zwischen dem Ich und dem Daseyn. Die Frage,
 ob Gott ist, sagt Cartesius selbst, ist von der
 ersten Wichtigkeit, weil ohne, daß man von sei-
 ner Existenz weiß, man keines Dinges, namentlich
 eines sinnlichen Dinges gewiß seyn kann. Der
 lebhaftige Gott ist es, der das Seyn der körper-
 lichen Dinge für das Ich setzt, indem er die Be-
 wegung der im Ich seyenden Ideen der körper-
 lichen Dinge ist. Gott ist es, der die Ideen im
 Ich durch die körperlichen Dinge herregen läßt,

denn er wäre ein Betrüger, wenn sie von et Anderm bewirkt würden, als von ihnen. Also er es, der das Verhältniß des Ausgedehnten zum setzt, indem er dem Ausgedehnten die Macht g auf's Ich einzuwirken. So ist also Gott, wie Fä bach ganz richtig bemerkt (a. a. O. p. 261), „ Princip der Gewisheit für das vom Geist Un schiedne,“ das heist, eben er setzt das vom G Unterschiedne für den Geist, (die Gewisheit ja ein Seyn für den Geist) oder er vermittelt mit ihm; er ist die Affirmation, Bewahrheitung Ausgedehnten für das Ich, auf welches er es beziehen läßt.

b) Gott ist bei Cartesius eine Substa ja die Substanz im eigentlichen Sinne, denn kann nur eine Substanz gedacht werden, die w lich gar keines andern Dinges bedarf. Wenn ist, so ist Gott damit wesentlich verschieden den Substanzen zweiten Ranges, damit auch dem, was das Wesen dieser Substanzen constit Er ist eine dritte, eine eigne Substanz, die w denkend noch ausgedehnt ist. Dies spricht Ca sius schon darin aus, daß er sagt: Nichts kon den Creaturen und Gott in gleichem Sinne aber er spricht dies noch deutlicher aus. Die I

heit spricht er Gott geradezu ab, weil sie
barkeit, d. h. Unvollkommenheit, involvire,
was das Denken betrifft, so hat er da, wo er
tt zuschreibt, es als ein vom menschlichen
tlich verschiedenes gesetzt *), also dieses auch
ott negirt. Gott ist die unendliche Substanz,
lbeständig da steht, denn sie bedarf allein
andern Dinges. Sie ist unmittelbar vorge-
n, indem ihre Idee sich unmittelbar im Ich
sie selbst also sich dem Ich einpflanzt, wel-
nicht, durch eigne (abstrahirende) Thätigkeit
Idee bilden und von dieser zur Erkenntnis
nendlichen Substanz kommen kann.

1) Während es das Interesse dieses Standpunkts
t, das Ich so selbstständig zu fassen, daſs auf
frage was ist, wie verhält sich das Ich? —
wortet werden muß: Ausschließend, — wäh-
dessen geht dasselbe Interesse darauf, die
: was ist das Ausgedehnte? so zu beantwor-
Das Ausgedehnte ist Gesetztes. Als solches
sint es, indem die unendliche Substanz als
las Ausgedehnte Setzende gefaßt und die *res*
sa eine *res a Deo creata* wird. Ganz eben

so aber, wie mit der Selbstständigkeit des auch auch die des Ausgedehnten gesetzt war, so auch mit dem Gesetzseyn des Ausgedehnten des Ich, und die *res cogitans* wird auch *res a Deo creata*. Die Vermittlung des Ausgedehnten mit dem Ich erfolgte, indem das Ausgedehnte von Gott für das Ich gesetzt wird, damit das Ausgedehnte ein (wenn auch nicht vom Ich dennoch) Gesetztes, damit muß auch, wegen gleichen Berechtigung, das Ich ein eben so gesetztes seyn; mit der Selbstständigkeit des Ausgedehnten fällt also auch die des Ich. — Nun aber, nur, weil sie beide selbstständig sind, Verhältniß gegenseitiges Ausschließen, sind aber nicht mehr selbstständige, so kann auch Verhältniß nicht mehr gegenseitiges Ausschließen seyn, denn sie sind beide unselbstständige, als solche Eins sind. Damit fallen sie nach Descartes „unter den gemeinsamen Begriff, daß Dinge sind, die zu ihrer Mitwirkung nur Gott bedürfen.“ Dieselben Seiten also, welche zu sich entgegengesetzt waren, (im *sum cogitans*) durch dies zweite Princip wirklich vereinigt, so fallen itzt unter einen Begriff dieselben Substanzen, deren wesentliches Merkmal vorher

da sie wirklich verschieden sind, d. h. nichts
 gemeinsames haben. Das ausschließende Ver-
 halten des Ich zum Ausgedehnten war nun das
 Denken als Zweifeln, damit also, daß dies aus-
 schließende Verhältniß aufgehört hat, damit ist
 auch der absolute Zweifel aufgehoben, und
 das erste Princip diesen Zweifel unterstützte
 und beide Seiten in gegenseitiger Selbstständigkeit
 urtheilte, so stellt dagegen das zweite Princip sie in
 gleicher Unselbstständigkeit dar, und vernichtet
 so ihren Unterschied, d. h. den Zweifel. —

3. Obgleich p. 126 schon festgestellt wird, was
 dieser Darstellung mit dem Worte Princip be-
 rechnet werden soll, und es deswegen keiner Ent-
 schuldigung oder Rechtfertigung bedarf, daß hier
 die beiden eben betrachteten Punkte in der Phi-
 losophie des Cartesius als die Principien betrach-
 tet sind, so möge dennoch hier, wo noch gezeigt
 werden muß, daß die beiden Principien sich so
 zu einander verhalten, wie es im §. 13 deducirt
 wird, zugleich darauf hingewiesen werden, daß
 Cartesius selbst darin die Principien seiner Philo-
 sophie findet.

a) *Cogito ergo sum* ist das Princip al-
 ler Gewissheit. Eine Duplicität der Principien

deutet Cartesius selbst an, indem er in dem Briefe an den Uebersetzer der *Princ. phil.*, der hier als Vorrede vorangesetzt ist, selbst die Existenz des denkenden Ich als das erste Princip angibt. Eben so im 118. Briefe des ersten Theils sagt er, daß dieser Satz das erste Princip sey, welches dazu diene, alle Dinge zu erkennen. Es ist also nur *principium cognoscendi*, dasjenige Princip, welches jeder Gewisheit zu Grunde liegt, und auf dem sich jede Gewisheit gründet. Dies spricht Cartesius in der oben angeführten Stelle der Vorrede so aus: *ex quo (principio) sequentia quam evidentissime deduxi*. In der That entwickelt Cartesius den Satz, welcher die Seele des Fortgangs ist, daß alles klar Erkannte wahr sey, eben nur aus diesem Principe. Spinoza weist, im Einzelnen consequenter, nach, wie der Satz, daß aus Nichts Nicht werde, der zum Beweise des Daseyns Gottes so wichtig ist, nur aus diesem Principe folge, — kann Alles zeigt, daß Alles nur gewis ist, wenn es so wahr ist, als die Existenz des zweifelnden, denkenden Ich. Wenn nun die Gewisheit aller Dinge nur von der Gewisheit des ersten Principes abhängt, so auch die Gewisheit Gottes, daher den Cartesius an der eben angeführten Stelle die m

in der Bestimmung dessen, was er aus dem ersten Princip entwickelt habe, so macht: *videlicet, Deum* etc. Also auch die Existenz Gottes wird nur gewiß, indem sie auf die Gewißheit des Ich reducirt wird. Bei allen drei Beweisen für das Daseyn Gottes, welche Cartesius anführt, liegt entweder der Satz: Alles, was klar erkannt wird, ist wahr, oder der: Aus Nichts wird Nichts, zu Grunde, daß aber beide ihre Geltung nur durch das Princip *cogito ergo sum* haben, ist in der Darlegung p. 162 und 164 gesagt, und so kann denn ohne dies erste Princip nicht einmal das Daseyn Gottes gewiß seyn, also, was die subjective Geltung betrifft, (die unmittelbare Gewißheit) steht das erste Princip obenan.

b) Gott ist das Princip des Seyns. Auch dieses ergibt sich nicht nur aus dem Gesagten, worin nachgewiesen ist, welche Stellung Gott in dem Systeme des Cartesius hat, sondern an derselben Stelle der Vorrede sagt Cartesius ausdrücklich, nachdem er nur von der Selbstgewißheit des Ich und von Gott gesprochen hat: *haec omnia mea principia sunt, quibus.....utor*, Er nennt also ausdrücklich Gott als ein Princip seiner Philosophie, und zwar sey er der erste, der diese, ob-

gleich anerkannten Wahrheiten, zum Princip Philosophie gemacht habe. — Was für ein Princip hier Gott ist, darüber kann kein Zweifel finden. Princip der Gewissheit ist *cogitum*, in diesem Princip wurzelt sogar die Gewissheit Gottes, also kann Gott nur seyn *principi essendi* und als solches bezeichnen ihn denn die Ausdrücke, die bei Cartesius vorkommen *auctor omnium rerum, fons, creator etc.* Was die Gewissheit betrifft, ist Gott abhängig, was Seyn, ist er der allein Selbstständige, er hat nicht irgend einer Ursache, er ist Ursache selbst, und Ursache aller Dinge. Alles Seyende hat seinen Grund in Gott und besteht nur in Gott so lange, als er es in jedem Augenblick Neuem schafft; also die absolute Abhängigkeit des Seyenden von Gott ist damit ausgesprochen. Was ist, das ist durch Gott gesetzt.

c) Ist aber so Alles lediglich durch Gott gesetzt, und Gott die Ursache von Allem, so ist er, wie er an sich Ursache seiner selbst ist, für uns Ursache seiner selbst seyn, d. h. er ist auch dem Wissen des Menschen sich selbst gesetzt, nicht für es gesetzt. Mit andern Worten: auch die Gewissheit Gottes muß in Gott

haben. Dies hat nun Cartesius allerdings
 sprechen, indem er die Idee Gottes, aus der
 Perception wir auf das Daseyn Gottes schlie-
 ßen von Gott gegeben seyn läßt. Gott gibt
 die Idee Gottes, sie ist uns *indita, innata, in-*
 , und da aus der Idee Gottes seine Gewiß-
 folgt, so ist er auch Ursache seiner Gewißheit,
 auch die Gewißheit Gottes hängt von ihm ab.
 Ist dies nun aber mit dem Vorhergesagten
 reinigen? Dort war, die Gewißheit Gottes
 der Gewißheit meiner selbst, abhängig dar-
 t, als abhängig von dem *principium cogno-*
 . Hier wird gesagt, daß sie abhängig sey
 ott. Ist denn nun etwa er das *principium*
scendi geworden, oder ist die Gewißheit Got-
 t von *cogito ergo sum* nicht mehr abhän-
 – Dieser scheinbare Widerspruch läßt sich
 artesius ganz auf die p. 150 u. 151 angedeu-
 Weise. Nämlich Gott ist das *principium* (*es-*
 auch für das unmittelbar gewisse *princi-*
cognoscendi. Auch *cogito ergo sum* ist nur
 Gott gesetzt, auch dies ist eine *idea innata*.
 seiner bewußt, weil das Selbstbewußtseyn
 angeboren, d. h. von Gott ihm gegeben ist, so
 so die Gewißheit Gottes allerdings von Gott

gesetzt, aber nur mittelbar. Zuerst ist nur gewiß das erste Princip — *sum cogitans* —, dann wird daraus bewiesen das zweite Princip — Gott —, von diesem Princip zeigt sich, daß es das Alles Setzende ist, also ist auch das, was zunächst das Erste war, nur das Gewisse, das seine Realität, sein Seyn, auch nur von Gott hat. So wahr Ich ist, so wahr ist Gott, denn Ich ist das Princip aller Gewißheit, aber nur weil Gott ist das Ich, und so ist auch das erste Princip nur eine durch Gott gesetzte, d. h. angeborene Wahrheit. Also ganz, wie sich dort, p. 150 so ergab, ist das Verhältniß der beiden Principi dieses, daß das Gewissere das objectiv niedrigere ist, während das objectiv höhere, wodurch das andere, wie alles Andere, ist, seine Gewißheit von niederen entlehnen muß. —

Hier wären nur in kurzen Grundzügen an die §. 12. u. 13. deducirten Bestimmungen nachzuweisen. Es bleibt nun noch übrig, was p. 267 gemeint ward hinsichtlich der Folgerichtigkeit, die Cartesius in Schutz zu nehmen, und zu zeigen wie seine übrige Lehre mit den aufgestellten Grundlagen zusammenstimmt. Dies bleibt dem folgenden §. aufbehalten. Hier muß nur noch, so wie bei

ergehenden, kürzlich darauf Rücksicht genommen
 werden, was hinsichtlich der beiden Principien
 Cartesius für Vorwürfe sind gemacht worden.
 und Rixner (a. a. O.) machen wiederum fast
 lautend ihm den Vorwurf, daß „es ein
 selbst zerstörendes Beginnen sey, vom Endli-
 chen als einem für sich bestehenden auszugehen,
 um da aus zum Unendlichen sich zu erheben.“
 Der Vorwurf nimmt sich bei Rixner etwas son-
 derbar aus, da er gleich darauf p. 52 der Fr. v.
 beistimmt, welche von Cartesius sagt: „Im-
 mer bleibt ihm das Verdienst, der Erste gewe-
 sen seyn, der vom endlichen Subject Object
 selbstbewußtseyns sich zum Anschauen des
 Unendlichen aufschwang,“ — wo also der
 Vorwurf als Lob wiederholt wird. Aber wenn man
 weiter hinwegsieht, so läßt sich gegen den Vor-
 wurf mancherlei anführen. Erstlich und ganz be-
 züglich der nothwendige Standpunkt des Cartesius,
 von dem Ich als Selbstständigem und Aus-
 scheidendem ausgehn mußte, was hier nicht wei-
 ter erörtern ist, da es zur Genüge geschehen
 dann aber, daß auf diesem Standpunkt der
 Entwicklung, wo die auszuführende Aufgabe der
 neuern Geschichte zwar aufgestellt ist, aber

nicht gelöst werden kann, das Princip der Gewissheit und des Seyns auseinander treten. „Nur als das Princip der Gewissheit steht das Ich da, und nur so wird von ihm ausgegangen, nicht aber, wie Ast meint, hat es die Würde eines Principes, des Seyns. Die unendliche Substanz ist freilich zuerst bei Seite geschoben, weil sie zunächst nicht Princip aller Gewissheit ist, sie tritt nachher wiederum hervor als das Alles Setzende, — indess liegt hierin kein anderer Widerspruch als der, welcher überhaupt in diesem ganzen Standpunkte liegt, und darin besteht, daß dies System der Anfang einer neuen Entwicklung ist, — ein jeder Anfang enthält aber den Widerspruch, d. h. den Trieb der Entwicklung — die gleiche Berechtigung der zu vermittelnden Seiten und zugleich das Grundprincip des Protestantismus sind es, welche die Duplicität der Principien und ihre eigenthümliche Stellung zu einander nothwendig machen. Der Ausdruck, den Ast und viele Andere von Gott in diesem Systeme brauchen, daß er ein *Deus ex machina* sey, ist nicht unpassend, da er hervortritt als der den Conflict des Ichs und des Ausgedehnten, der von keinem von beiden kann aufgelöst werden, vermittelnde. Aber wenn, wie hier, die Vermittlung als

Da *Deus ex machina* hervortreten muß, so ist damit kein Tadel ausgesprochen. — Was ferner den Vorwurf betrifft, den viele Zeitgenossen, namentlich Gassendi, dem Cartesius machten, und welchen Tennemann und Rimmer als „einen unwiderleglichen“ wiederholen, daß es nämlich ein Cirkel sey, aus der Gewisheit seiner selbst das Daseyn Gottes zu beweisen, nachher aber alle Gewisheit davon abhängig zu machen, daß man Gottes gewis sey, so widerlegt sich dieser leicht, wenn man zweierlei nicht außer Acht läßt. Das Erste hat, wenn gleich in ungeschickter Form, Cartesius selbst, s. oben p. 176 u. fl., richtig hervorgehoben. Es muß nämlich nicht der Unterschied außer Acht gelassen werden zwischen dem, was unmittelbar gewis, und dem, dessen Gewisheit eine vermittelte ist. Unmittelbar gewis ist nur die Existenz des Ich, mit dieser ist alles Andere bezweifelt. Soll nun das Andere auch gewis seyn, so muß das, was es ungewis macht, d. h. der Zweifel, aufgehoben werden, dann ist aber seine Gewisheit eine, durch Aufhebung des Zweifels, vermittelte. Also kann es von allem Uebrigen nur eine Gewisheit geben durch das, was den Zweifel aufhebt, d. h. Gott (s. oben p. 291), also

ist er das Princip aller (vermittelten) Gewissheit. Dies ist das Wesentliche in der oben erwähnten Vertheidigung des Cartesius, die allerdings in einer sehr unwissenschaftlichen Form geführt ist. Zweitens aber, wenn man nun daraus, daß Gott Princip aller Gewissheit geworden ist, folgern wollte, daß man auch der eignen Existenz nicht gewiß seyn könne, ohne Gottes gewiß zu seyn (wie denn die Gegner das gethan haben), so ist zu viel gefolgert. Nämlich Gott ist allerdings, insofern als er die Selbstgewissheit dem Menschen gegeben hat (die Idee des Ich uns angeboren ist), Princip auch dieser Idee, aber nur Princip des Seyns dieser Idee, nicht ihrer Gewissheit; (an sich ist die Idee durch Gott, nicht aber für uns). Er ist unmittelbar Princip ihres Seyns, und nur dadurch, d. h. mittelbar ist auch die Gewissheit durch ihn gesetzt (s. oben p. 150). (So ist, um an einem Beispiele dies deutlich zu machen, im Physikalischen das Gesetz der Grund (Princip des Seyns) der einzelnen Phänomene, aber Erkenntnisgrund (Princip der Gewissheit) des Gesetzes sind die Phänomene. Obgleich nur durch das Gesetz die Phänomene sind, so weiß ich doch nur durch die Phänomene, von dem Gesetz. Da aber ohne das

Geist, wenn die Phänomene nicht wären, so ist das Ge-
wisse (mittelbar) auch Grund meines Wissens von
ihm. — Wenn endlich Feuerbach a. a. O. p. 251
eine „unverzeibliche Inconsequenz nennt, daß
Cartesius auf den Geist, dessen Seyn unmittelbar
mit seinem Denken, die Vorstellung des
Ersehehens, und die triviale Bemerkung anwende
daß er ein abhängiges und unvollständiges Wesen
sey,“ so kann ich nur auf das Vorhergehende zu-
rückweisen, wo ich glaube genügend dargethan zu
haben, daß, wie zuerst beide Seiten des Gegen-
satzes als selbstständig erscheinen mußten, eben
so sie jetzt sich als unselbstständig erweisen müs-
sen. Kann man das eine Inconsequenz nennen,
daß Cartesius nicht bei der einen Bestimmung
stehn blieb, womit er seinem Standpunkt nicht ent-
sprechen hätte? —

§. 24.

Fortsetzung *).

Bis auf Einiges, was in individuellen
Schwächen des Cartesius seinen Grund hat, ist
das Meiste, was man als Mangel sowol im

*) Vgl. oben p. 252.

physikalischen und physiologischen, als auch im ethischen Theile seiner Philosophie getadelt hat, nothwendige Folge seines Standpunkts.

1. Man hat dem Cartesius seine corpusculare Physik zum Vorwurf gemacht und Rim wiederholt, wie es scheint beistimmend, die Kritik des Giambattista Vico, welcher behauptet, daß sie durchaus nicht zu der Metaphysik des Cartesius passe. Was nun ihren sonstigen Werth oder Unwerth betrifft, möge dahin gestellt bleiben, hier ist sie gerechtfertigt, sobald sich zeigt, daß sie an der philosophischen Grundlage nothwendig folgt und da läßt sich, allerdings im Widerspruche mit der Ansicht des geistreichen Vico, zeigen, daß in der Cartesius Metaphysik nothwendig eine solche corpusculare Physik gesetzt ist. — Wird das festgehalten, daß das Wesen der Materie nur in der Ausdehnung besteht, so ist damit eine rein quantitative Betrachtungsweise der Natur gegeben. Alle physikalischen Qualitäten werden von der Materie negirt, und es bleibt die Materie nur so übrig, wie sie Object der Mathematik ist, wie Cartesius selbst das bekennt. Alle Bestimmungen also, die sich dieser Materie finden, können nur solche seyn,

1. Begriff der Ausdehnung folgen. Diese
 ungen, die räumlichen Bestimmungen, der
 sind zuerst vornehmlich das Bestehen aus
 und was sogleich damit gesetzt ist, ruhiges
 in der Theile zu einander, d. h. Lage und
 und Veränderung dieses Verhältnisses, d. h.
 2. Alle diese Bestimmungen sind aber
 r Möglichkeit nach im Ausgedehnten
 es selbst sich diese Bestimmungen geben,
 e dazu in ihm eine Kraft, d. h. eine qua-
 Beschaffenheit seyn. Es sind also, jense-
 ungen der Materie: Theilbarkeit, Figurab-
 d. Beweglichkeit. Sollen diese nur der
 keit nach gegebenen Bestimmungen *factu*
 werden, so muß dies geschehn durch eine
 he Kraft, die jene in dem Ausgedehnten
 n Bestimmungen wirklich macht. Dies
 n vorgestellt als ein zeitlicher Act. Gott
 lie Materie, gibt Gestalt und Bewegung
 3. (Dafs dies aber nur die im Ausge-
 an sich schon liegenden Bestimmungen
 gt sich darin, dafs Gott der Materie nicht
 hwere etc. gibt.) — Was nun diese Theile
 trifft, so ergibt sich für sie aus dem auf-
 n Begriff Folgendes ganz nothwendig: Weil

aus dem Begriff der Ausdehnung folgen. Diese Bestimmungen, die räumlichen Bestimmungen, der Materie sind zuerst vornehmlich das Bestehen aus Theilen, und was sogleich damit gesetzt ist, ruhiges Verhalten der Theile zu einander, d. h. Lage und Gestalt, und Veränderung dieses Verhältnisses, d. h. Bewegung. Alle diese Bestimmungen sind aber nur der Möglichkeit nach im Ausgedehnten. Würde es selbst sich diese Bestimmungen geben, so müßte dazu in ihm eine Kraft, d. h. eine qualitative Beschaffenheit seyn. Es sind also jene Bestimmungen der Materie: Theilbarkeit, Figurabilität und Beweglichkeit. Sollen diese nur der Möglichkeit nach gegebenen Bestimmungen *actu* gesetzt werden, so muß dies geschehn durch eine äußerliche Kraft, die jene in dem Ausgedehnten liegenden Bestimmungen wirklich macht. Dies wird nun vorgestellt als ein zeitlicher Act. Gott theilt die Materie, gibt Gestalt und Bewegung den Theilen. (Dafs dies aber nur die im Ausgedehnten an sich schon liegenden Bestimmungen sind, zeigt sich darin, dafs Gott der Materie nicht etwa Schwere etc. gibt.) — Was nun diese Theile selbst betrifft, so ergibt sich für sie aus dem aufgestellten Begriff Folgendes ganz nothwendig: Weil

sie als Theile der ausgedehnten Materie, Materie und also ausgedehnt sind, sind sie nicht als Atome zu betrachten, sondern als theilbare *corpuscula* von bestimmter GröÙe, — ferner; in der Materie liegt nur Figurabilität überhaupt, die bestimmte Gestalt ist der Materie äußerlich und zufällig, nur diejenige Form, welche eine sich selber setzende und selbst ergreifende Kraft voraussetzt, können sie nicht haben. Die Ur-Theilchen sind also nicht rund, wo sie es werden, werden sie es mechanisch durch Abreiben von Außen, nicht durch eine Kraft, welche sie in einem Centro ideal setzt, endlich: wie die Bewegung ihnen äußerlich war, so bleibt sie es, die Bewegung ist keine den Körpern eingepflanzte Kraft, ist überhaupt keine Action der Körper, sondern nur Veränderung des räumlichen Verhältnisses zwischen zwei Körpern, also immer von Außen neu hervorgebracht, — Gott erhält die Bewegung und erhalten ist neu schaffen. — Wenn daher Feuerbach a. a. O. p. 274, 275 als Hauptmangel der Cart. Naturphilosophie dies anführt, „daß sie die Bewegung, welche eben die Indifferenz des bloßen Ausgedehntseyns aufhebe, nur äußerlich mit der Materie verbinde, und es verkenne, daß sie objectives Bedürfnis der Materie selbst sey,“ —

ist bei allem dem Geästreich, was F. dort sagt, sich in diesen Worten selbst solchem Tadel das Urtheil gesprochen. Eben weil die Bewegung als permanente Bestimmung der Materie ihr bloßes Ansichthtseyn aufhebt, eben weil, wie F. nachher sagt, die Bewegung die Materie gewissermaßen vergeht, eben deswegen kann sie nicht der Materie permanent seyn. Denn die Materie auf diesem Standpunkte ist nur Ausgedehntes und Negation des Geistigen. Jener Tadel geht also wiederum hervor, daß der Standpunkt des Cart. nicht seiner Nothwendigkeit begriffen ist. —

2. Eben so ist in der Ansicht des Cartesians in allen organischen Gebilden der Natur Vieles anstößig gefunden, was allerdings auf den ersten Blick befremdend erscheint. Alles, was ihm in jeder Hinsicht vorgeworfen worden ist und vorzuwerfen werden kann, möchte sich auf folgende Punkte zurückführen lassen: erstlich die rein mechanische Ansicht von der Entwicklung aller organischen (vom Wachsen), dann, was den thierischen Organismus betrifft, die Ansicht, daß die Thiere nur Maschinen seyen, endlich seine Lehre von der Verbindung des menschlichen Körpers mit der Seele, und einem Sitze der letztern in jenem. —

Dem Cartesius ist das Wachsen nur eine mechanische Vermehrung, ein Hinzutreten kleiner Theile, welche, indem sie sich accumuliren, den wachsenden Körper vergrößern. Das ist sowol bei Pflanzen der Fall *), als auch bei dem thierischen und menschlichen Körper, welcher so lange wachst, als gewisse Poren gewisse kleine Körperchen sich aus dem Blute absondern, durchläßt, und hört zu wachsen, wenn diese Poren im hohen Alter zu eng werden **). So fremd und abstoßend eine solche Theorie uns seyn mag, so ist sie nur eine nothwendige Consequenz davon, Cartesius ausgesprochen hat, daß die Größe und Ausdehnung eines Körpers mit ihm so Eins ist, daß, mit der Veränderung jener er selbst auch mehr derselbe wäre. Jeder Körper also, der sich die Kraft hätte zu wachsen, d. h. aus sich zu entwickeln, wäre in der That sein eigener Schöpfer, und wäre einer, dessen Wesen noch Etwas Anderes wäre als die Ausdehnung allein. — Nun die beiden andern oben bemerkten Punkte betrifft, so ist schon oben p. 278 daran er-
 1

*) Princ. phil. P. IV. No. 201.

**) Tractat. de homine art. 9.

die Vereinigung von Leib und Seele ~~ist~~ nur
gewaltsame Zusammensetzung beider seyn kann,
welcher zwei, sonst ganz selbstständige, Factoren
zusammenkommen, eine Zusammensetzung durch
Macht, welche überhaupt das Aufheben ihres
gegenseitigen sich Ausschließens ist, d. h. durch
Gottes Willen tritt also zu dem selbst-
ständigen Leibe das Denken hinzu. Der selbst-
ständige Leib ist eine fertige Maschine, in welcher
das Hinzutreten der denkenden Seele Nichts
ändert wird, nur daß durch sie (gleichsam durch
eine hinzugebrachte Feder) gewisse Bewegun-
gen hervorgebracht werden können; das Rä-
thelwerk der Maschine bleibt wie es war. Nur das
Denken unterscheidet darum diese Maschine von
allen andern, daher denn nothwendig die Thiere,
da sie nicht Selbstbewußtseyn, Ich, Denken seyn
können, indem sie dieses specifischen Unterschiedes
entbehren, mit allen andern Maschinen einen
gleichen Rang einnehmen. — Im Menschen aber,
welchem das Denken mit einer solchen Ma-
chine verbunden ist, wird diese Verbindung eine
andere seyn müssen, die durchaus nicht den Arg-
wohn aufkommen läßt, als seyen beide Factoren
es, nur von verschiedenen Seiten betrachtet.

~~...wird~~ wird ihre Selbstständigkeit sich da
~~...da~~ da, da sie einmal verbunden seyn soll
~~...nicht~~ nicht ein gegenseitiges Durchdrin
~~...sondern~~ sondern nur ein Berühren an einem Punct
~~...ist~~ ist ein einziger Punkt, in welchem die Seele
Sitz hat *) im eigentlichen Sinn, im ganz
körper ist sie nur durch die Verbindung mit
einen Punkte. Rixner bemerkt deshalb g
a. a. O. p. 45. Anm., daß die Frage n
Sitz der Seele nur verschwinden könne
der Philosophie, welche Seele und Leib nicht
selbstständige Substanzen betrachte. Wo sie
so betrachtet werden müssen, ist damit auch
Lehre von einem Sitz der Seele gegeben.

3. Wenn diese beiden Vorwürfe daraus hervorgegangen sind, daß die Gegner eine andere, höhere, philosophische Ansicht hatten, mit welcher sie dem Cartesius entgegentraten, so sind auch von einem andern Standpunkt her ihm gemacht worden, nämlich von Seiten der Erfahrung, u

*) Wenn gleich Cartesius einmal behauptet (de pass. art. 1) man dürfe dies eigentlich nicht sagen, so ist damit nur die völlige Isolation vom übrigen Körper geleugnet, die Seele des Menschen aber nur an diesem Punkte, und nur insofern sie denkend ist sie.

222

bereits Vico *) in Hinsicht des Physiologi-
en bemerkt hat, haben Andre gegen die ganze
Logik des Cartesius geltend gemacht, nämlich daß
seine Hypothese nicht mit den Phänomenen
der Natur in Einklang stehe, und daß er
von Gewalt anthue, um einen solchen Einklang
herzubringen. Dies kann nun durchaus nicht
gugnet werden. Aber auch dies möchte gewis-
sen entschuldigt werden können. Die Ge-
schichte der Naturwissenschaften zeigt uns, daß
nur der Erfahrung Gewalt angethan wird, wenn
man in allen Gebieten nur eine Kraft, oder wie
man nennen mag, finden will, und alle qualita-
tiven Unterschiede der verschiednen Gebiete igno-
riert. Bei dem Organischen springt es am meisten
in die Augen, daß man die Erscheinungen im Or-
ganismus verstümmelt, wenn man sie nur aus den
Mechanismen und Processen erklären will, welche die
Unorganischen eigenthümlichen, sind. Was
in der niedrigeren Sphäre seine volle Bedeutung
genügt für die höhere nicht mehr, und wo es
nicht paßt, ist es nicht erschöpfend. (So muß man

*) Giambattista Vico Grundzüge einer neuen Wissenschaft
der gemeinschaftlichen Natur der Völker, übers. v. Weber.
1792. p. 58.

ihren Sitz hat *) im eigentlichen Sinn, im Körper ist sie nur durch die Verbindung mit ihm einen Punkt. Künzler bemerkt deshalb richtig a. a. O. p. 45. Anm., daß die Frage dem Sitz der Seele nur verschwinden könnte der Philosophie, welche Seele und Leib als selbstständige Substanzen betrachte. Wo so betrachtet werden müssen, ist damit auch die Lehre von einem Sitz der Seele gegeben.

3. Wenn diese beiden Vorwürfe darauf vorgegangen sind, daß die Gegner eine höhere, philosophische Ansicht hatten, mit welcher sie dem Cartesius entgegentraten, so sind sie von einem andern Standpunkt her ihm gegenüber worden, nämlich von Seiten der Erfahrung.

*) Wenn gleich Cartesius einmal behauptet (de pass.

bereits Wien *) in Hinsicht des Physiologischen bemerkt hat, haben Andre gegen die ganze Ansicht des Cartesius geltend gemacht, nämlich daß die Hypothese nicht mit den Phänomenen der Natur in Einklang stehe, und daß er dem Gewalt anthue, um einen solchen Einklang herzubringen. Dies kann nun durchaus nicht zugestanden werden. Aber auch dies möchte gewissmaßen entschuldigt werden können. Die Geschichte der Naturwissenschaften zeigt uns, daß der Erfahrung Gewalt angethan wird, wenn man in allen Gebieten nur eine Kraft, oder wie man es nennen mag, finden will, und alle qualitativen Unterschiede der verschiedenen Gebiete ignoriert. Bei dem Organischen springt es am meisten in die Augen, daß man die Erscheinungen im Organismus verstümmelt, wenn man sie nur aus den Kräften und Processen erklären will, welche die Unorganischen eigenthümlichen, sind. Was in der niedrigeren Sphäre seine volle Bedeutung hat, genügt für die höhere nicht mehr, und wo es nicht paßt, ist es nicht erschöpfend. (So muß man

*) Giambattista Vico Grundzüge einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker, übers. v. Weber. Lpz. 1822. p. 58.

den Begriff des Lebens verkümmern, wenn man das Leben nur als Verbrennungsproceß ansieht (will, das ist es auch, aber es ist viel mehr als nur dies.) — Eben so aber wie ein solcher Unterschied sich zwischen dem Organischen und Unorganischen zeigt, so scheiden sich bei näherer Betrachtung in jedem dieser Gebiete wiederum gewisse Sphären gegen einander ab, und wenn was in der einen das Princip ist, auch in der andern will geltend machen, und die Differenz nicht sieht, so wird die Erfahrung eines solchen Behauptens spotten. — Nun ist der Standpunkt des Cartesianus ein solcher, der jede qualitative Verschiedenheit negirt; wo sie sich zeigt, muß sie abgeleugnet und mit der Voraussetzung in Einklang gebracht werden, und so sehen wir, daß mit dem Standpunkt des Cartesius eine unbefangene Ansicht der Phänomene nicht vereinbar ist. Eine solche kann erst erwartet werden, wo über diesen Standpunkt des philosophischen Bewußtseyns hinausgegangen ist. Die Physik des Cartesius leidet daran an allen den Fehlern, an welchen eine jede leidet wird, die an die Betrachtung der Natur mit dem Vorurtheil geht, daß jede Verschiedenheit aller Erscheinungen nur in einer verschiedenen mechani-

den Bewegung ihren Grund habe, — nur findet
 der große Unterschied zu Gunsten des Car-
 tesius Statt, daß ihm der vom Geist der Geschichte
 abgelegene Standpunkt zur Entschuldigung ge-
 nügt.

Man hat es endlich öfter ausgesprochen,
 obwohl bedauert, daß Cartesius uns keine Ethik
 hinterlassen habe, wozu er nicht lange genug ge-
 lebt habe, und von dieser Seite pflegt man seine
 Philosophie als unvollendet anzusehen. Indes-
 sen wohl der Verlust nicht sehr bedeutend seyn,
 in diesem Fall aber so bedeutend, daß man von
 dem Unvollendetseyn des Systems sprechen kann.
 Es ist nicht zu leugnen, daß sich hinsichtlich des
 Ethischen sehr wenig in seinen Schriften vorfindet,
 aber dies Wenige ist gerade das Wesentliche, ja
 das einzig Wesentliche, was die Ethik des Carte-
 sius enthalten konnte. Die Physik ist dem Carte-
 sius Grundlage der Ethik *). Erst muß die Lehre
 von den Physischen vorgetragen seyn, ehe die eine
 Seite der Cartesischen Ethik dargelegt werden kann,
 die ist ihre negative Seite, nämlich das Verhalten

*) Veritates physicae fundamentum altissimae et perfectissi-
 mae Ethicae. Ep. 3. Part. I.

des Geistes zum Physischen. Willen sich aus dem Cartesischen Begriff des Geistes, und seiner Verbindung mit dem Leibe vermuthen ließe, ist die Seite der Ethik: die Herrschaft über das Leibliche (das negative Verhalten dagegen), die Beherrschung der Affecte ist von dieser Seite die ethische Forderung, die Cart. in seiner Abhandlung *de passionibus* an den Menschen gestellt hat. — Die positive Seite seiner Ethik ist die, welche das Verhältniß des Geistes zu sich selbst bestimmt, ist die sittliche Forderung, die der abstracten Uebereinstimmung mit sich selbst. Der Wille, tugendhaft zu leben, und die daraus folgende Ruhe des Gewissens *) ist das Ziel, das sich der Mensch vorzusetzen hat, Festigkeit und Standhaftigkeit des Vorsatzes, stets nur zu thun, was man für Recht erkannt hat **), denn die Sünde kommt nur aus dem Wanken, — das sind die Bestimmungen, welche Cartesius in seinem Briefe an die Königin von Schweden als die sittlichen Forderungen hinstellt. Aehnlich in seiner Zueignungsschrift an die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz: Was man als da

*) Ep. I. P. I. ad reginam Sueciae p. 1.

**) ibid. p. 2.

erkannt hat, thun, ist weise *). — Diese Forderungen sind rein formell, es sind keine objectiven Bestimmungen gegeben, was recht, was nützlich sey, es können auch auf diesem Standpunkte keine gegeben seyn. Ist der Geist nur Selbst, so ist als das ist er auf dieser Stufe gefasst — so kann die sittliche Forderung nur dahin gehn, daß es Selbst mit sich übereinstimme, und die ganze Ethik ist nur eine Forderung des moralischen Geistes und der Selbstgenügsamkeit. Sey was du willst, nur sey dir selber treu. — Mit diesem formellen Grundsatz ist aber auch die ganze Ethik erschöpft, jede objective Bestimmung, welche Cartesius noch hinzugefügt hätte, — wie er denn einige sehr ehrenwerthe in der *diss. de method.* gegeben hat, — wären nur von Außen dazu gekommen, nicht aus ihm entwickelt, und wir müssen kaum sagen, daß die Ethik des Cartesius allerdings vollendet ist. —

5. Namentlich an das zuletzt Bemerkte hat man denn endlich einen Tadel geknüpft, der nicht wol das System, als das Individuum trifft. Man hat nämlich gesagt, Cartesius habe aus Furcht seine

*) Epistola dedicatoria.

ethischen Lehren nicht bekannt gemacht, und hat daraus viele Folgerungen hinsichtlich seines Characters gezogen, der sich von solchen äußerlichen Rücksichten leiten ließ. Was man in dieser Hinsicht ihm nachgesagt hat, werde ich noch kurz berühren, wenn erst ein Abriss von seinem Leben gegeben ist.

§. 25.

Der Zeitpunkt, der im §. 14 bezeichnet worden ist als der, in welchem die neuere Philosophie in's Leben tritt, ist die Zeit des dreißigjährigen Krieges. In dieser Zeit stellte René Descartes sein System auf.

1. Es kann natürlich hier nicht eine ganze Darlegung aller Verhältnisse jener Zeit gegeben werden; nur einzelne ganz kurze Blicke auf die verschiedensten Gebiete des menschlichen Geistes sollen zeigen, wie das neue Princip in ihnen auf sich um diese Zeit geltend gemacht hat:

Ein ganzes Jahrhundert vorher war das neue Princip in der Religion geltend gemacht worden. Kämpfend gegen die Uebermacht des Bestehenden, gelang es ihm erst spät, Anerkennung zu finden. Freilich war schon im Religionsfrieden diese ausge-

prochen, und das neue Princip war auch darin
 anerkannt, daß die Kirche bei allen halben Maß-
 regeln, die sie ergrif, es doch zugab, es bedürfte
 einer Revision und Reformation. Aber jenes war
 nur eine erzwungene Anerkennung, mit der es nicht
 leichter Ernst war, und das Tridentinum ward ge-
 halten, nur um etwas zu beschwichtigen. Wirk-
 lich anerkannt aber, durch die That für ein
 berechtigtes und vernünftiges erklärt ward es erst
 da, als die verschiedene Confession nicht mehr ein
 Hinderniß war der Freundschaft. Obgleich in sei-
 nem Beginn anscheinend ein Religionskrieg, ist der
 dreißigjährige Krieg die Zeit, wo dies Statt fand;
 da sehen wir zuerst Bündnisse zwischen Katholiken
 und Evangelischen. Frankreich unterstützt die Pro-
 testanten, Sachsen trennt sich von den Schweden,
 katholische Mächte lassen die Güter der Kirche
 secularisiren. — Ganz gleichzeitig mit der Refor-
 mation in Deutschland, macht im Lande der Kunst
 das neue Princip sich geltend in dieser. Leo *)
 hat nicht ganz Unrecht, wenn er die Künstler die
 Reformatoren Italiens nennt. Die Kunst emanci-
 pirt sich von der Herrschaft der Kirche, zum Theil

*) Gesch. der ital. Staaten, p. 37. Hamburg. Perthes 1822.

durch das Studium der klassischen Kunstwerke erlangt sie Selbstständigkeit, sie wird Selbstzweck und mythologische, geschichtliche, landschaftliche Gegenstände zieht sie in ihr Bereich. Zwar bald vergeht die Stunde, in welcher die Blüthe der Kunst sich in ihrer Pracht zeigt; aber auch noch im Verfall, der in dem von uns bezeichneten Zeitpunkt sich schon zeigt, zeigt sie ihre Selbstständigkeit. Sie hat aufgehört Dienerin zu seyn.

Dasselbe Princip zeigt sich in der Weise, wie sich die großen Weltbegebenheiten gestalten. In der Führung des Krieges tritt uns sogleich eine merkwürdige Erscheinung entgegen. Die natürliche Bestimmtheit, die sonst die Heere bildet, das gemeinsame Vaterland, hat ihre Macht verloren. Miethstruppen bilden die Heere. Sie sind nicht mehr durch natürliche Bande an den Feldherrn gebunden, nicht mehr durch die natürliche Liebe zum eignen Boden tapfer, es ist die eigne Wahl, das eigne Interesse, die Selbstsucht, die den Einzelnen zu Diesem oder Jenem treibt. Auch hier also ein Sichhinwegsetzen über das daseyende Sittliche, ein Sichlosmachen von der frühern gediegenen Sittlichkeit, die dem verständig berechnenden Sinn als Bornirtheit erscheint. Die unmittelbaren natür-

den Bande sind aufgehoben, denen der Mensch
 entzieht, wenn nicht er selbst sie gelten lassen
 will. — Ein ganz neuer Geist zeigt sich eben so
 der unsichtbaren Macht, die jene Begebenheiten
 ihren Faden regiert, in der Diplomatie. An
 Stelle der mehr natürlichen Principien, denen
 bisher folgte, sey es nun Nationalhass, sey es
 augenblickliche Gelegenheit zu gewinnen, tritt
 ein Princip als das herrschende auf, das nur im
 Geist der Menschen seinen Grund hat, es ist
 das berühmte Princip vom Gleichgewicht der Staa-
 te. Frankreich ist es zuerst, was die Wage in
 die Hand nimmt. Wenn schon gleich seit gerau-
 cher Zeit die Politik Frankreichs dahin ging, Oester-
 reich zu schwächen, wenn die italischen Kriege
 zwischen Franz und Carl hierher gehören, so hat
 sich diese Politik bis auf Richelieu nicht das wahre
 wußtseyn über sich selbst. Bei ihm erst ist
 das Princip zur Klarheit gekommen, das bei dem
 spanischen Frieden als das allgemeine euro-
 päische sich zeigt. Nur nach diesem Princip sind
 nicht sich widersprechende Mafsregeln, die Hu-
 gottten zu bedrücken, und die Protestanten zu
 unterstützen, den Frieden zwischen zwei fremden
 Mächten (Dänemark und Schweden) zu stiften, den

nordischen König zu unterstützen, dann mitten
 seinem Heldenlauf die Hülfe zurückziehen, ei-
 lich selbst thätig eingreifen zu Gunsten der v-
 her, wie es schien, vernachlässigten Ruhe. Es si-
 ganz neue Gedanken, es ist ein neues Geschle-
 das man bei der Schließung des westphälisch
 Friedens sieht, eine neue Macht steht da, stärk-
 als jede Sitte, und als alle durch die Natur ge-
 setzten Bestimmtheiten, es ist die moderne Politik.

Wenn es sich hier factisch zeigt, daß ein
 neues Princip sich geltend gemacht hat im Leben
 der Völker, so hängt damit zusammen, daß man
 auch der Versuch gemacht wird, im Theoretischen
 diesen Fortschritt zu machen. Es fällt in die
 selbe Zeit der Versuch, Staat, Recht und Ge-
 setz, was bis dahin in seinem Bestehn selbst eine
 Garantie seiner Vernünftigkeit hatte, als ein Ver-
 der Vernunft Gesetztes zu begreifen. Grotius ver-
 sucht in seinem Werke ein allgemeines Recht aus-
 zustellen. Mag man es ihm immerhin mit Recht
 vorwerfen, daß er den Staat auf einen Vertrag be-
 sirt, mag man immerhin in ihm den Anfänger jener
 abstract-gleichmachenden Richtung erkennen, die
 noch hent zu Tage ihr Wesen treibt, der Ge-
 danke ist ungeheuer — und es hat Jahrtausende

bedurft, um ihn möglich zu machen — ein allgemeines gültiges Recht aufzufinden, d. h. eines, worin von allem Positiven, allen Verhältnissen, allen dazugehörigen sittlichen Bestimmtheiten abstrahirt wird.

Ein Blick endlich auf die empirischen Wissenschaften zeigt, wie auch in diesen das selbe Princip sich realisirt hat. Zwei Punkte sind es, die hier herausgehoben werden mögen. Größere Nichtachtung gegen die vorliegende Erscheinung, größerer Hohn gegen die unmittelbare Wahrnehmung ward noch nie ausgesprochen als in dem Schritt, den Kopernikus that. Man bedenke, was es heißt, die gewisseste Erscheinung auf den Kopf stellen, und man wird in ihm den absoluten Protestantismus erkennen. Ihm ward zu Theil, was Archimedes sich wünschte, er gewann einen Punkt außerhalb der Erde, in welchen er den Hebel des Gedankens setzte, um sie aus den Angeln zu heben, in den sie Jahrtausende sich bewegt hatte, und auf welchem stehend ein Kepler in der Gestirne Bahn die Gesetze erkannte. — Freilich nicht so imposant, wie diese Entdeckung aber in der Sphäre des Tellurischen so groß, wie jene im Kosmischen, sind die Versuche von Galilei, Toricelli und Pascal mit der Luft. Auch hierin spricht

sich das ungeheure Unternehmen des Geistes von dem unmittelbar Gegebenen zu abstrahiren. Die Luft, die Alles umfaßt, in der man Alles wird selbst als Etwas erkannt, das der Mensch in ihr webt, auf seine Wage bringt. —

Nur in einer dürren Skizze sollte hier erinnert werden daran, wie in jener Zeit der sich befreiende Geist in allen Sphären das bisher Geltende durchbricht und als Fessel des Sklaven verspottet. Diese Zeit kann abstoßend erscheinen, und ist es, jede, die unmittelbar dem Epoche Machenden folgt. Das Große und Herrliche in diesem ist verschwunden, und doch ist auch die Periode so weit fortgeschritten, daß das Neue sich consolidirt hat, so erscheint Alles nur als eine matte Nachahmung dessen, was so herrlich begonnen hatte (an Luthers Stelle sind die trocknen Orthodoxen getreten). — Vergleicht man diese Zeit mit vorhergegangenen Periode, so ist der Anblick bedauernd. Das Mittelalter in seiner Herrlichkeit ist Abschied genommen, der letzte Ritter ist zu Grunde getragen, an seine Stelle traten namenlose Adelskömmlinge und Abentheurer, verschwunden ist die unmittelbare kindliche Pietät gegen Staat und Kirche. Kaiser und Reich sind nur ein Schattenbild

orden; aus Langerweile von den Vasallen geduldet, die Kirche wird nur geachtet, so lange sie zu trauen keinen Vortheil bringt, der Bannstrahl ist seine Kraft, der Fluch des Kirchenraubes seine Unmacht verloren; die verständige Berechnung ist die Alles bestimmt und Alles lenkt, es ist der Geist, der dem Himmel seine Bahnen misst, und auf der Erde seine Gewalt zeigt, es ist der Caligula, der Staaten vertheilt, und Unterthanen an Fesseln bindet, statt der frühern Pietät, es ist der Caligula, der Schlachten gewinnt; der beste Rechner wird der beste Feldherr, es ist die Berechnung, die alle Verhältnisse regelt. Aber bei diesem unheimlichen Anblick sieht doch das forschende Auge in diesem Allen die Morgendämmerung, die allerdings alt und prosaisch der Mondnacht folgt, dafür aber den Aufgang der Sonne verkündet. —

2. René Descartes (Renatus Cartesius), Herr von Perron *), der dritte Sohn des Joachim Des-

*) Die Quellen für das Leben des Cartesius sind außer seiner Dissert. de methodo, hauptsächlich folgende:

Baillet: La vie de Mr. Des-Cartes. Paris 1691. 2 Thle. in 4to.

(Ein Abriss davon war schon 1672 in 12mo erschienen.)

— Dazu sind zu vergleichen die Reflexions, welche der P. Boschet dazu machte.

Thomas: Eloge. (Gekrönte Preisschrift.)

cartes und der Jeanne Brochard; wurde am 31. März 1596 in La Haye, im ehemal. Gouvernement Touraine geboren, in welchem seine Familie eine der ältesten war. Bald nach seiner Geburt starb die Mutter, und er blieb der Sorge einer sorgsam stets zärtlich geliebten, Amme und der Aufsicht des Vaters überlassen, der den schwächlichen Knaben, dem alle Aerzte einen frühen Tod vorausgesagt, nicht zu früh geistig anstrengen wollte und deshalb mehr nur seiner physischen Entwicklung zu Hülfe kam. Dennoch hatte er sich durch sein kindliches Wesen, seine Fragen u. dgl. schon im 8ten Jahr den Namen des kleinen Philosophen erworben. Im Jahre 1604 ward er in's Jesuiter-Collegium in Elzeu geschickt. Hier entwickelte er sich schnell, trieb mit grossem Eifer Latein und Griechisch, zeichnete sich vor allen Mitschülern in der Mathematik aus, versuchte sich mit Glück in der Poesie, und ausser den Schulgegenständen las er alle Bücher über schwierige Materien, so viel er dazumal habhaft werden konnte. Dennoch war am Schluss seiner Schulstudien im J. 1613 das Resultat

V. Cousin: Eloge und die Noten dazu in seiner Ausgabe d. Descartes. Tom. I.

weilben, daß er sich in allen Hoffnungen ge-
 wehrt sah, mit welchen er an sie gegangen war.
 theils vermifste er in all seinem Wissen Ge-
 heit und Evidenz, anderntheils erschien es ihm
 Nutzen für's Leben. Wenn in erster Hin-
 ht er die Mathematik am höchsten stellen mußte,
 war doch wiederum ihr Nutzen nur auf ein
 Feld, das der Mechanik, beschränkt; für
 Leben war dagegen die Theologie am wichtig-
 e, sie konnte aber, da sie auf Offenbarung sich
 ndet, auf wissenschaftliche Evidenz keinen An-
 ch machen, und frevelhaft wäre der Versuch,
 eine solche zu geben. Was endlich die Philo-
 sie betraf, so getraute er sich nicht bei dem
 ot verschiedner Meinungen, wo keiner Ansicht
 ht die entgegengesetzte als gleich berechtigt ge-
 über stand, die allendliche Entscheidung geben
 können. Die Folge davon war, daß er, als er
 Collegium verließ, sich vornahm jeder Gelehr-
 keit zu entsagen, und nur der Wissenschaft
 nicht zu entziehen, die er in sich selbst und
 dem großen Buche der Natur finden könnte.
 er dieser Entschluß, wenn er gleich vielleicht
 als ihm vor die Seele trat, mußte noch lange
 en, ehe er Festigkeit erlangte. Gleich nachdem

er das Collegium verlassen hatte, begab er sich nach Paris, und, von einem ziemlich großen Vermögen begünstigt, brachte er eine geraume Zeit daselbst den Zerstreuungen des Müßigganges zu, die nur durch ritterliche Uebungen unterbrochen wurden, unter welchen er eine kleine Abhandlung über die Fechtkunst schrieb. Sein rastloser Geist ließ ihn nicht lange ruhn. Plötzlich brach er allen Umgang mit Freunden und Bekannten ab, und in einem kleinen Hause der Vorstadt Saint-Germain brachte er zwei Jahre, fast von Allen ungesehn, im eifrigsten Studium der Mathematik und Philosophie zu, bis ein Freund ihn wieder in das gesellige Leben zurückführte. Mit um seinen zudringlichen Freunden zu entgehn, besonders aber um als Zuschauer allen menschlichen Verhältnissen nahe zu treten, trat er in seinem 21sten Jahre als Volontär in holländische Kriegsdienste unter dem berühmten Moritz von Nassau. In diesen blieb er zwei Jahre, und in dieser Zeit, während seines Aufenthalts in Breda, schrieb er seinen Abriss über die Musik *).

*) Nach seinem Tode erschien zuerst: *Compendium musicae* Ultraj. 1650 in 4to. Dann Amstelod. 1656 in 4to. — Eine englische Uebersetzung erschien London 1653. Der P. Poisson vom Oratorium gab zuerst im Französischen dies *Abbrégé de la*

**dem holländischen Dienst trat, in bairischen
r, endlich in kaiserliche Dienste, und machte
einen Theil seiner Feldzüge in dem dreißig-
igen Kriege, machte auch die Schlacht bei Prag**

**Als aber der kaiserliche General, Graf Bucquoi,
b, trat er aus dem Dienst. Im Ganzen war er
Jahre in Kriegsdiensten gewesen. In die Zeit
er Feldzüge in Deutschland, namentlich in die
es Winteraufenthalts in Neuburg, fällt nach
en eignen Nachrichten *) der Entschluß, nach
er neuen Methode das Ganze der Wissenschaft
zustellen. Doch war auch dies nur eine vor-
rgehende Stimmung, nach der er wieder in seine
täten Zweifel, in eine nicht zu besiegende Un-
e verfiel. Aus der Ungewißheit und Angst sei-**

**Herzens versuchte er auf jede mögliche Weise
zu retten. Er versprach im brünstigen Gebet
e Wallfahrt nach Loretto, ein Gelübde, was er
später gehalten hat. In dieser Zeit kamen ihm
ersten Nachrichten von den Rosenkreuzern, als
einer Gesellschaft, die ihr ganzes Leben nur**

**ique, mit der Mechanik, Paris 1668, in 4to heraus, — dann
hien es wiederum mit de la method., meteoros et mecha-
ne. 1724. 2 Bdc. in 12mo.**

***) Diss. de methodo.**

der Erforschung der Wahrheit gewidmet habe. Er glaubte bei ihnen, was er suchte, vielleicht finden zu können, aber trotz aller Nachforschungen gelang es ihm nicht, mit einem dieser Leute zusammen zu treffen. — Er versuchte einen andern Weg, sein Ziel zu erreichen. Nachdem er den Kriegsdienst verlassen, begab er sich nämlich auf Reisen, durchzog mehrere Länder, um die verschiedenen Völker aus eigener Anschauung kennen zu lernen, durchzog das nördliche Deutschland, Friesland und die Niederlande, und kam im Jahre 1693 nach Paris. Er konnte noch immer nicht in's Reine darüber kommen, welchen Beruf er erwählen sollte, und welche Lebensweise. Geometrie und Arithmetik genügten ihm nicht, weil sie keinen oder wenig Nutzen gewährten, die Lehren der Physik hatten ihm keine Evidenz und keine Gewissheit, so wandte er sich denn an die Moral, aber immer wieder ward er von ihr auf die Logik zurückgewiesen und auf die Physik, welche das beste Fundament für die Moral seyn müsse. In derselben Unruhe, wie alle frühern, unternahm er wieder eine Reise, er durchzog Italien, erfüllte sein Gelübde und kam dann wiederum nach Paris, das er zum Aufenthaltsorte wählte. Während der Zeit hatte

er schon bedeutenden Namen, was die Kenntniß der Mathematik betrifft, erworben, und von allen Seiten wurden ihm geometrische u. a. Fragen vorgelegt. So war sein ganzes Leben getheilt zwischen ganz abstracten Studien, denen er sich dazwischen wiederum entzog, und der Erforschung des Menschen, denen er sich dann zuwandte. Endlich im Jahre 1628 gab er den Rathschlägen seiner Freunde Gehör, und beschloß, nach seiner Methode das neue System der Wissenschaft zu bearbeiten. Theils um nicht von seinen Bekannten und Freunden gestört zu werden, theils weil ihm das Klima von Paris nicht zu einem ruhigen Nachdenken geeignet schien, begab er sich nach Holland, wo er 20 Jahre hindurch an verschiedenen Orten lebte. Um ja nicht gestört zu werden, verheimlichte er mit großer Vorsicht seinen Aufenthalt. Ein Freund war beauftragt, die Briefe zu empfangen, die an ihn kamen, die seinigen zeichnete er von irgend einer großen Stadt, während er seinen wirklichen Aufenthaltsort verschwieg. Für den Vater des berühmten Huygens arbeitete er im Jahre 1636 eine Abhandlung über die Mechanik *). Hier in Holland

*) *Traité de mecanique*, 1668 zum ersten Male herausgek.

... sein erstes bedeutendes Werk im Fel-
 der Philosophie heraus. Am 8. Juni 1637 beendi-
 ... Jahre 1638 erschienen, zuerst ohne s
 ... in französischer Sprache die *Essa-
 iosophiques* *). Sie enthielten seinen *Dis-
 cours de la methode*, die *Dioptrique*, die *Meteor-
 ologie* und die *Geometrie*. Darauf erschien das sch
 ... angefangene, durch Reisen unterbroche
 ... philosophische Werk, *Meditationes de pri-
 ma philosophia* **). Geärgert durch den Verdr

*) Leyde 1638. in 4to, ohne Namen des Verfassers.
 Stephan v. Courcelle übersetzte sie, bis auf die Geome-
 trie, in Lateinische (*Specimina philosophica*). Amstelod. 1644.
 — 1724. 2 Bde. in 12. *Methode, dioptrique, meteoros.* — 1^{re}
Geometrie, passions et de la lumière. — Franz v. Schoo-
 ren, alter Prof. der Mathematik, gab die *Geometrie* latein-
 isch mit seinem Commentar und Bemerkungen von Beausse her-
 aus. 1649. — Die von Cartesius selbst revidirte Uebers. von Co-
 urcelle ist auch die in der Ausgabe Amstelod. 1650 ap. L.
 Elsevirium.

**) R. D. C. *Meditationes de prima philosophia*, in
 quibus Dei existentia et animae humanae immortalitas demonst-
 rat. Paris 1641. — Die 2te Ausgabe Amstelod. ap. L. Elze-
 vir in 12. 1642, enthält die von Descartes selbst gemachte Ae-
 nderung im Titel, daß statt „animae immortalitas“ gesagt w-
 „animae a corpore distinctio.“ — Ferner 3te Ausg. Amstelod. 1^{re}
 — Ferner 56. 63. 68. in 4. — Ferner Neap. 1719. Ed. Giavac-
 Poëta in 8. — Es erschien zu Paris eine französ. Ueberset-
 zung von M. le D. D. L. N. S. (M. le duc de Luynes), revidirt
 von Descartes, mit einigen Aenderungen des lat. Textes. 1647. i

den ihm seine Essays schon zugezogen hatten, auch gewitzigt und ängstlich gemacht durch das Schicksal des Galilei, wollte er seine *Meditationes* gar nicht in Druck geben. Ehe er den Zureden seiner Freunde nachgab, theilte er sie im Manuscript den bekanntesten Gelehrten seiner Zeit mit, und erbat sich ihr Urtheil. Die Einwände, welche sie machten, beantwortete er und fügte sowol jene Einwände, als auch seine Erwiderungen der ersten Ausgabe der *Meditationes* hinzu, so daß diese, so wie die Einwände und seine Antworten, als ein Werk erschienen. Von den, den *Meditationen* angehängten (später von Clerselier in's Französische übersetzten) *Objectionen* sind die ersten von Carters, die zweiten von mehrern Pariser Theologen und Philosophen, in deren Namen der P. Mersenne schreibt, die dritten von Hobbes, die vierten von Arnaud, die fünften von Gassendi, die sechsten von mehrern französischen Gelehrten, die siebenten von P. Bourdin. — Aus Vorsicht, damit sein Werk nicht zu viel Aergerniß gebe, gab er es nicht in der Sprache der Laien heraus, dedicirte es auch

— Ferner dieselbe Paris 1661. in 4. — Dann eine dritte in Artikel getheilte von R. F. (René Fedé, Dr. med.). Diese Ausgabe ist wieder aufgelegt Paris 1724, in 12.

der Sorbonne, und versicherte sich ihrer Bestimmung, aber wie Cousin richtig bemerkt, „il n'avait point encore pris assez de précautions. Ce livre approuvé par les docteurs, discuté par des savants, dédié à la Sorbonne, et où le génie s'épuise à prouver l'existence de Dieu et la spiritualité de l'âme, fut mis, vingt-deux ans après, à l'index à Rome *).“ — Ein Werk, welches er darauf schrieb, *Cours de la Philosophie*, ist ungedruckt geblieben. — Das nächste Werk, welches erschien, waren seine *Principia philosophiae* **), welche in vier Büchern den ganzen Cursus seiner Philosophie enthalten, nämlich im ersten Buche die Principien der philosophischen Erkenntniß, im zweiten die Principien der materiellen Dinge, die Begriffe der Materie, Bewegung etc., im dritten die Kosmogonie und Kosmologie, im vierten die Lehre von der Erde, den physikalischen Erscheinungen und ganz kurz vom Organischen. — Für die Princessin Eli-

*) Vergl. *Biographie universelle*. Paris 1814. Tom. 11.

**) *Renati Des-Cartes principia philosophiae* Amstelod. 1644. ibid. 1650. ibid. 1656. — *Les principes de la philosophie*, écrit en Latin par René Des-Cartes et traduits en François par un de ses amis. Paris 1647. in 4. Diese französ. Ausgabe enthält einen Brief des Cart. an den Uebers., der in's Lateinische übersetzt, allen folgenden Ausgaben als Vorrede vorgesetzt ist.

abeth von der Pfalz, Tochter des unglücklichen Königs von Böhmen, verfaßte er im Jahre 1646 seine Abhandlung von den menschlichen Leidenschaften *), und schickte ihr das Manuscript im J. 1647 zu. Bedeutend vermehrt brachte er auf Zu- rath seiner Freunde diese Abhandlung im Jahre 1649 zur Oeffentlichkeit. — Des Cartesius Philosophie fand schon zu seinen Lebzeiten viele Anhänger, besonders in Holland. Heinrich Renery war der Erste, der sie 1634 zu Deventer, und im folgenden Jahre in Utrecht vortrug. Unter den Jüngern, die durch Renery angeregt wurden, zeichnete sich Heinrich Regius aus, Lehrer der Medicin und Physik zu Utrecht. Gegen diesen trat, gleich nach Renery's Tode, den er gescheut hatte, der streitsüchtige Theolog Gisbert Voëtius auf. Seine Disputirsätze, in welchen er, ohne ihn zu nennen, gegen Cartesius auftrat, dann das Verbot der neuen Philosophie, welches er als Rector aussprach, endlich die, auf sein Anstiften, von Schook herausgegebene Schrift: philosophia Cartesiana, riefen endlich den geharnischten Brief des Descartes **) her-

*) *Traité des passions*, in's Latein. übersetzt v. H. D. M. J. V. L. Amstelod. Elzev. 1650. in 4. — Hannover 1707. in 8.

**) *Ep. ad Gisbert. Voetium*. Amstelod. 1643. ap. L. Elzevir. 12.

von, in welchem er den Gegner auf unbarmherzige Weise mißhandelt. Wenn es auch bei diesem Angriff nicht blieb, ja wenn die Verläumdungen einiger Leydner Professoren so weit gingen, daß er klagbar einkommen, und der Senat einschreiten mußte *), so genoß er doch die Achtung der ausgezeichnetsten Gelehrten, correspondirte mit der Princessin Elisabeth, und Christine, Königin von Schweden. Die Letztere rief ihn endlich nach Stockholm, um sich von ihm selbst in seine Philosophie einweihen zu lassen. Mit einem innern Widerstreben folgte er dem Rufe im Jahre 1644. So freundlich er dort aufgenommen ward, so waren doch theils das rauhe Klima, theils die ganz veränderte Lebensweise, theils auch Hofkabaln neidischer Höflinge dem ohnehin schwächlichen Körper so wenig zuträglich, daß er allem Diesen am 11. Februar 1650 erlag. — Der französische Gesandte in Stockholm, Chanut, sorgte dafür, daß seine Asche (im J. 1666) von Stockholm nach Paris gebracht ward, und was sich von hinterlassenen Papieren vorfand, mit nach Frankreich kam. So erschienen denn nach dem Tode des Descartes

*) Epist. Tom. II. No. 19. 20. 21. 22.

neben den angeführten Werken noch folgende:
 Die Abhandlung vom Menschen *) und von der
 Bildung des Fötus **). Dann erschienen auch
 seine Opuscula posthuma ***), welche einige unter
 seinen Papieren vorgefundenen Arbeiten †) ent-

*) *Traité de l'homme* ist nur eine Fortsetzung eines gleich
 zu erwähnenden, und hatte in dem Original, das Clerselier be-
 saß, die Ueberschrift: Cap. XVIII. Zwei Jahre vor der Er-
 scheinung der französ. Ausgabe erschien eine latein. Uebersetzung
 unter dem Titel: *Renatus Descartes de homine figuris et latini-
 tas donatus a Florentio Schuyt, inclytæ urbis Sylvac-Ducis
 (Bois-le-Duc) senatore et ibidem philosophiæ professore Lugd.
 Batav. 1662—64. in 4to, eine schlechte Uebersetzung mit einer
 guten Vorrede. Diese hat Clerselier übersetzt und seiner fran-
 zösischen Ausgabe in 4. hinzugefügt, so wie die Bemerkungen
 des de la Forge. Diese Ausgabe wieder gedruckt Amsterd. 1677
 in 4 und 1729 in 12. Lateinisch erschienen: *Tractatus de ho-
 mine*, Amsterd. 1677, ap. Elzevir. Die Abtheilungen in dieser
 Abhandlung sind nicht von Cartesius selbst gemacht.*

**) *Tract. de formatione foetus*, mit von Cart. selbst
 gemachten Abtheilungen, ist immer mit dem oben genannten
 zusammen herausgekommen.

***) *Opuscula Physica et Mathematica*. Amstelod. P. et
 J. Blacu. 1701. in 4. — *ibid.* 1704.

†) Diese sind: *Mundus s. dissertatio de lumine ut
 et de aliis sensuum objectis primariis*. Dies ist die Abhandlung,
 wovon die *de homine* die Fortsetzung ist. Die erste Ausgabe,
 über welche Clerselier sich beklagt, erschien französisch. Paris
 1664. in 8. (*Le monde où de la lumière*.) Clerselier verbesserte
 die Fehler und ließ sie verbessert 1677 in 4. zu Paris drucken.
 2. *Tractatus de mechanica cum elucidationibus N. Pois-*

halten, endlich auch seine Briefe *), die zum Theil bei den Ausgaben seiner sämtlichen Werke sich finden, zum Theil besonders gedruckt erschienen. Die sämtlichen Werke sind öfter **) herausgekommen. Ausser diesen sind nach den Nachrichten, die man vom Cartesius hat, einige Werke ***) derselben verloren gegangen.

sonii ist der ursprünglich französisch geschriebne *Traité etc.*, s. oben. 3. N. Poissonii *Elucidationes physicae in Cartesii musicam*. 4. *Regulae ad directionem ingenii, ut et Inquisitio veritatis per lumen naturale*. Nach Baillet ist die erstere Abhandlung lateinisch geschrieben. Von den andern Theilen ist nur der erste, und die Hälfte des zweiten da, dagegen soll nach B. die zweite Abhandlung (ein Gespräch zwischen drei Personen, das auch unvollendet ist), in französischer Sprache geschrieben seyn. 5. *Primae cogitationes circa generationem animalium et nonnulla de sapientibus*. Von dieser sehr unbedeutenden Abhandlung weiß Baillet nichts, obgleich er verschiedene Fragmente erwähnt von der Natur der Metalle, Pflanzen und Thiere. Cousin hält sie für unächt. Vielleicht möchte Ep. 53, P. III. auf diese Abhandlung gehn. 6. *Excerpta ex MSS. Renati Descartes*.

*) 1677 französisch erschienen. 1668 lateinisch bei Elzevir in Amsterdam. 3 Bde. in 4. Cousin hat sie in seiner Ausgabe nach Jahren geordnet.

**) Amstelod. 1672, ap. L. Elzevir. — Amstelod. 1692, 9 Bde. in 4. — *Renati Cartesii opera philosophica*. Francof. ad M. 1692. — Französisch: Paris 1701. 13 Bde. in 12. — Victor Cousin: *Oeuvres des Descartes*. Paris 1824—26. 11 Bde. in 8.

***) Ausser dem erwähnten *Cours de philosophie*: *Dissertatio de mundo*, wovon die Abhandlung *Mundus* nur ein Auszug ist. Cart. vom Schicksal des Galilei erschreckt, ver-

Was Descartes für die Geschichte war und ist, in seine Werke. Wenn man nun nur auf das idiom für sich sieht, so hat man, wie gesagt, eben) diesem mancherlei nur zu gegründete Gründe gemacht. Viele Stellen seiner Briefe zeigen, wie er ängstlich für seinen Ruhm und Sicher- besorgt war, wie er sich beklagt, daß Erfin- den ihm geraubt, Gedanken ihm entlehnt wor- den, wie er Erkundigungen einzieht, wieviel- dem für wahr Erkannten er ohne Gefahr sagen . Sein Vernichten mancher Schriften, die oft als herbeigezogenen Ehrfurchtsbezeugungen : die katholische Kirche, seine ängstliche Ver- rung, seine Theorie sey nur Hypothese und, gegen die Offenbarung, falsch u. s. f. — Alles zeigt, daß sein welthistorischer Beruf oft durch eignen Schwächen getrübt ward. Wer sich gefällt, bei großen Individuen den Schwächen zuspüren, möchte, was Eitelkeit, Menschen- t u. dgl. betrifft, bei Descartes eine reiche reute finden. Es ist weder meine Absicht ei- solchen Interesse zu Hülfe zu kommen, noch, mit Lobsprüchen zu überhäufen. Nur dagegen,

te dies Werk selbst. Ferner erwähnt Baillet die *Expli-
mechanorum*, die wohl nichts mehr enthielt als der *Tract
mechanica*.

dafs man in der letztern Zeit ihn als unbedeutend hat darstellen und als solchen mehr ignoriren wollen, mufs ich mich auf das Entschiedenste aussprechen. Ich will gar nicht an seine unsterblichen Verdienste in der Mathematik erinnern, an seine analytischen Versuche, seine Beiträge zur Lehre der Curven, ich will es nicht erwähnen, dafs er endlich die Physik von den Endursachen befreite und auf die wirkenden Ursachen hinwies, es sey auch die Erfahrung dahingestellt, dafs eine Menge Irrthümer, die erst er in die Physik hineintrug, in derselben noch fortleben, und die es fast wünschenswerth macht, dafs er nicht so bedeutend geworden wäre, — das Alles gehört nicht hier her. Aber auch nur das, was er in der Philosophie geleistet, stellt ihn den Helden derselben zur Seite. Ihm bleibt das Verdienst, wieder an die Philosophie die Forderung gemacht zu haben, dafs sie das Universum begreife, d. h. vor sich entstehen lasse, wenn er auch in die Lösung dieser Aufgabe ungehörige Voraussetzungen hineintrug, ihm gebührt vor Allem das Lob, dafs er das Denken, wenn auch in untergeordneter Form, als die Substanz des Geistes erfasste, und so ehren wir in ihm den Anfänger und Vater der neuern Philosophie.

Druckfehler.

genden, Sinn entstellenden, bittet man zu verbessern, die andern zu verzeihn.

- Z. 7. v. o. st. Unabhängigkeit l. Abhängigkeit.**
— 7. — — hindurchgehn l. hindurchgeht.
— 12. — — geschenen l. geschehenen.
— 9. — — das der Geist l. dafs der Geist.
— 7. v. u. — das dasselbe l. dafs dasselbe.
— 4. — — Formeut l. Ferment.
— 3. — hinter: das, fällt das Komma weg.
— 9. v. o. st. Erfalsteres l. Erfalstes.
— 5. — — Entwicklungsreihe l. Entwicklungsreihe.
— 3. v. u. — Es gibt Ichs l. Es gibt empirisches Ich.
— 10. v. o. — illosque... falsos l. illasque... falsas.
— 12. v. u. — clementa l. elementa.
— 10. — — versas l. versus.
— 2. — — Existenz das Ich l. Existenz des Ich.
— 11. — — Natur das Ich l. Natur des Ich.
-





Malebranche, Spinoza
und die
Skeptiker und Mystiker
des
siebzehnten Jahrhunderts.

Darstellung und Kritik ihrer Systeme.

V o n

Dr. Johann Eduard Erdmann,

Docenten an der Universität zu Berlin.

Leipzig, Riga und Dorpat,
Eduard Frantzen's Buchhandlung.

1836.

V e r s u c h
einer
wissenschaftlichen Darstellung
der
Geschichte
der neuern Philosophie.

V o n

Dr. Johann Eduard Erdmann,
Docenten an der Universität zu Berlin.

Ersten Bandes zweite Abtheilung.

Leipzig, Riga und Dorpat,
Eduard Frantzen's Buchhandlung.

1836.



Seiner Excellenz

dem

**Wirklichen Geheimen Staats-Minister, Ritter
der höchsten Orden,**

H e r r n

Freiherrn von Altenstein

in tiefster Ehrfurcht gewidmet

von

dem Verfasser.

***2**

EW

Ew. Excellenz

ein öffentliches Zeichen der ehrfurchtsvollsten Ergebenheit darzubringen, ist bei den wissenschaftlichen Bestrebungen, in denen ich mein eigentliches, geistiges, Leben erkenne, stets der glühendste Wunsch meines Herzens gewesen. Glück-lich, wem ein günstiges Loos eine Stellung anwies, in welcher das, wozu der Impuls seines Geistes ihn treibt, zugleich die Pflicht seines äußeren Berufes ist, doppelt glücklich der, welcher bei der Erfüllung desselben auch seines Herzens tiefstes Bedürf-nis befriedigt findet. Durch Ew. Excellenz Gnade ist dies doppelte Glück mir zu Theil

geworden. Dadurch daß sich dem aus der Fremde Gekommenen ein Wirkungskreis eröffnet hat an der berühmtesten Pflanzschule deutscher Bildung, ist Alles, was er in diesem Beruf zu wirken versucht hat, auch ein Schritt gewesen auf dem Wege, auf welchen das Interesse seines Geistes ihn stellte. Jeder dieser Schritte wird ihm aber zugleich eine Erfüllung des Wunsches, den er als seinen glühendsten nannte: Ew. Excellenz haben, als hoher Beschützer der Wissenschaft, mehr aber noch als ihr treuer Freund, das Wohl derselben so sehr zum eigenen Interesse gemacht, daß wir, die unter Ihrem

hohen Schutze stehn, den Versuch, die Wissenschaft zu fördern, nicht trennen können von dem belohnenden Bewußtseyn, in Ew. Excellenz Sinne zu wirken, daß jedes Werk, in jenem Bestreben unternommen, von selbst die Bedeutung gewinnt, ein Zeichen der Anerkennung zu seyn, die wir Ew. Excellenz zollen. Sey es daher auch mir vergönnt, eine Frucht meiner wissenschaftlichen Bestrebungen in dieser doppelten Beziehung zu Ew. Excellenz Füßen niederzulegen: als Zeichen meines ernstesten Willens, in dem Beruf, den Ew. Excellenz mir eröffnet, zur Förderung der Wissen-

**schaft mein Scherflein beizutragen, un
schuldigen Tribut der Ehrfurcht und
gebenheit, die stets beseelt**

Ew. Excellenz

unterthänigsten I

Dr. *Eduard Erd*

V o r r e d e.

Indem ich dem gelehrten Publico die Fortsetzung meines Werkes übergebe, sey es mir erlaubt das, was ich vorauszuschicken habe, an einige Ausstellungen zu knüpfen, die gegen die erste Abtheilung (Riga und Dorpat bei Frantzen. 1834) desselben gemacht worden sind. Von den Beurtheilungen, welche dieselbe (mehr als ein erster schriftstellerischer Versuch erwarten konnte) erfahren hat, sind es nur zwei, an welche ich mich dabei halten werde. Erstlich die Bemerkungen, welche sich in der Schrift des Herrn Dr. Hock (Cartesius und seine Gegner. Wien 1835) über mein Werk finden, dann die eines ungenannten Recensenten in den Blättern f. lit. Unt. (1835. Nr. 286 u. 287.) bei der Anzeige desselben.

Herr Dr. Hock bezeichnet den Standpunkt meiner Schrift als den pantheistischen. Müßte jedes philosophische System entweder einen Dualismus wie etwa Des-

cartes, oder den Pantheismus lehren, könnte es seyn, daß von diesen beiden irrigen Ansichten, ich mich zum letzte schlüge. Nach meiner Meinung finde diese Nothwendigkeit nicht Statt, sondern das richtige System ist weder eins noch das andre. Geht aber, wie es scheint, Hock von jener Voraussetzung aus, finde ich es natürlich, daß, da er mich auf der Dualistischen Seite nicht findet, mich auf der andern sucht, etwas was ihm um so weniger verdenke, als wirklich sehr viele philosophische Bestrebungen unserer Tage, die sich gern mit der Gestalt der Philosophie identificiren lassen, in welcher ich die vollendeteste der bisher erschienenen erkenne, auch nach meiner Meinung baaren Pantheismus lehren. — Wäre es mir gleichgültig, von einem so geachteten Gegner unrichtig beurtheilt zu werden, so würde ich über jenen Vorwurf hinweggehn, jetzt bin ich ihm und mir d (freilich hier nicht zu beweisende) Versicherung zu geben schuldig, daß Alles, was er p. 93. als, nur durch eine dualistische Philosophie zu rechtfertigendes, anführt mir eben so theuer ist, als ihm, und daß ich mit meiner philosophischen Ueberzeugung die Lehren des Glaubens und der christlichen Kirche ohne irgend eine Ur-

leutung derselben glaube rechtfertigen zu können. Von jener Voraussetzung ausgehend, daß ich Pantheist sey, schiebt H. mir dann unter, was in meinem Werk nicht steht, daß ich den Descartes als die unterste Stufe der Entwicklung gefaßt hätte, weil er die Außerweltlichkeit Gottes gelehrt habe. Daß ich ihm diese Stelle anwies ist wahr; für die Berechtigung dazu habe ich eine große Autorität an der Geschichte selbst, die nicht bei ihm stehen blieb. Ich habe deswegen auch in keinem andern Sinne als sein Gegner auftreten wollen, als in dem Sinn, in welchem die Geschichte selbst ein Gegner des Descartes war, indem sie vollendete, was er begonnen hat. Und sollte auch — wie man neuerlich gesagt hat — die neuere Geschichte der Philosophie eine Episode der Geschichte seyn, so halte ich doch diese letztere für ein so gutes Epos, daß nach Vollendung der Episode man nicht auf den frühern Punkt zurückgekommen ist, (in welchem Fall die Episode unnütz wäre), sondern wenigstens intensiv, der Hauptgegenstand selbst weiter gerückt ist. Den Beweis dafür, daß Cartesius als die unterste Stufe (trotz seiner eminenten Bedeutung, in der er die Meisten nach ihm Kommenden überragt) gesetzt werden muß, hat, in dem hier

Vorliegenden, der §. 3. zu geben begonnen, zu vollenden hat ihn das ganze Werk. — Herr Hock tadelt, daß ich in des Descartes Lehre das Princip des Protestantismus erkennen will. Die Anhänglichkeit, die wir beide für unsere Confessionen haben, kann uns hier nicht in Uebereinstimmung kommen lassen; ich bemerke nur, daß H. mich ganz mißverstanden hat, wenn er meint, ich hätte die Aufrichtigkeit der christkatholischen Ueberzeugungen des Descartes bezweifeln wollen. (Nach Loretto wallfahrtet Keiner, der etwa Wallfahrten für entbehrlich hält). Ich habe ihn nie einen „Protestanten“ genannt, eben so wenig seine Philosophie „ächt lutherisch;“ eine Parallele zwischen Luther und ihm habe ich nicht gezogen, und könnte sie auch höchstens in sofern gelten lassen, als, was Luther im Verhältniß zu der von ihm vorgefundenen Gestalt der Kirche war, das Cartesius im Verhältniß gegen die von ihm vorgefundene scholastische Philosophie, und die unklare Naturphilosophie zu werden suchte. (Deswegen ist es mir auch nicht eingefallen, etwa darin Menschenfurcht zu sehn, daß er Katholik blieb, wohl aber darin, daß er sich erkundigt, wie viel von seinen Ueberzeugungen mit Sicherheit gesagt werden dürfe). — Wenn

rr H. endlich tadelt, daß ich des Spinoza Princ. Phil. Cart. öfter als Quelle der cartesianschen Lehre benutzt hätte, so ist dies „öfter“ billig „einmal“ heissen, da von den drei von mir citirten Stellen des Spinoza die erste (p. 218.) nur ein präciserer Ausdruck dafür ist, was Cartesius selbst gesagt hatte und was (ebenso selbst) von mir angeführt ist, daß *cogito ergo sum* nicht ein Schluß, sondern eine einfache Anschauung sey, — die zweite (226.) sogar eine wörtliche Wiederholung dessen, was in der vorhergehenden Zeile mit Descartes eignen Worten gesagt war. Es bleibt also nur die Stelle 223. übrig, deren Anführung ich dort durch eine Anmerkung entschuldigt habe. Will man die dort angeführten Gründe nicht gelten lassen, so bitte ich auf die folgende Erinnerung ein wenig Rücksicht nehmen: Descartes hatte gesagt, daß alles, was gewiß seyn solle, aus dem ersten Satze *cogito ergo sum* abgeleitet werden müsse. Nun braucht er nachher selbst denselben Satz: aus nichts wird nichts, als einen ganz andern Satz zu wissen. Hätte nun ich, um dies beides zu vereinigen, als einen vermittelnden Satz die Bemerkung hier eingeschoben, daß derselbe Satz: aus nichts wird nichts, sich aus jedem ersten sehr leicht ableiten lasse, —

(und als einen solchen eingeschobenen vermittelnden Satz bezeichnet ihn p. 164. die Klammer) — so hätte Niemand etwas dagegen gehabt, denn man zeige mir irgend eine Darstellung eines philosophischen Systems, wo sich die Darsteller nicht ungestraft mehr und wichtigere Ergänzungen erlaubten. Dafs ich nun diese Bemerkung mit den Worten eines Schülers des Descartes einschob, der vielleicht mehr, als je ein Schüler, das, was sein eignes und was des Meisters ist, mit Bewußtseyn geschieden hat, — kann nur beweisen, dafs jener Vermittlungssatz so offen im Cartesianismus liegt, dafs einer der ersten Schüler ihn sogleich darin auffand. — Ich hätte mich bei diesem Tadel (den ich durch die Anmerkung, p. 223., vielleicht mehr veranlaßt als vermieden habe) nicht so lange aufgehalten, wenn nicht die zweite Recension, die ich nannte, ihn auch enthielte. Der Verfasser von dieser hätte mirs ganz gewiß verziehen, wenn ich jenen Vermittlungssatz von mir aus und mit meinen Worten eingeschoben hätte, da er in dieser Recension selbst am Schlusse derselben eine Ergänzung der Bacoschen Lehre sich erlaubt, die viel wichtiger ist, als meine, er sagt nämlich, dafs bei Baco Natur und Geist

Geist durch die b e w u ſ t l o s e Voraus-
setzung Gottes vermittelt sey, und ich daher
in Baco den Anfänger der neuern Philoso-
phie erkennen könne. — Will man also,
was ich p. 223. gesagt habe, nicht zugeben,
so bitte ich, jenes unglückliche Citat als ei-
nen literarischen Luxus anzusehn, den ich
dadurch trieb, daß ich eine, von mir ein-
geschobne, Bemerkung durch ein Citat des
Cartesianers Spinoza bekräftigte. —

Der Verfasser der zweiten Recension,
zu dem ich mich jetzt wende, ist weniger
glimpflich mit mir verfahren. Er tadelt
erstlich an der ganzen Behandlungsweise,
daß die speculative Operation (dialectische
Entwicklung), die in dem Darsteller aller-
dings vorhergegangen seyn müsse, in die
Darstellung selbst trete, denn dadurch, daß
die Uebergänge u. s. w. in dieser Form ge-
geben würden, entfremde eine solche Dar-
stellung sich der Geschichte selbst. Daß
ich hierin mit dem Rec. nicht einver-
standen bin, brauche ich wohl nicht erst
zu sagen. Indefs, sollte meine Ansicht
ganz unrichtig seyn, so kann sich ihre Un-
richtigkeit nur zeigen, wenn Versuche ge-
macht worden, sie durchzuführen. (Bleibt
jene speculative Operation in dem Schrift-
steller und tritt nicht hervor, so ist ihr

nicht beizukommen.) Daher muß eine jede Darstellung den Charakter, welchen sie hat, in möglichster Reinheit behaupten, damit sichs eben zeige, ob eine solche haltbar, oder nicht. Aus dem Bestreben, die Wahrheit — finde sie sich nun auf der Seite, wo ich stehe, oder, wo mein Gegner — ans Licht zu ziehn, ist in meinem Werke, namentlich in den Anforderungen, die ich als an meine Darstellung zu stellende gesetzt habe, eine schroffe, aus Extrem streifende Form der milderer, aber minder bestimmten vorgezogen. Es thut mir leid, wenn man in diesem Bestreben hat Anmaßung erkennen wollen, die nicht darin liegt. Die Garantie, daß ich nicht etwa, was in meinen Plan nicht paßt, deswegen ignoriren werde, möge dem Rec. die Versicherung geben, daß, — so gewiß ich weiß, daß sich in jedem System Wesentliches und Unwesentliches findet, und beides von einander geschieden werden muß und kann, — mirs doch nie in den Sinn kommen wird, zu meinen, nur so weit gehe das Wesentliche, als ich es als solches erkennen kann; daß dies mein Ernst ist, wird schon der vorliegende Band zeigen. Mit um dieser Furcht zu begegnen, habe ich die einzelnen Systeme ausführlicher, als es

röhnlich geschieht, behandelt und die
 egstellen alle abdrucken lassen. — Der
 . geht dann auf die Entwicklung nä-
 ein und setzt mir entgegen, daß aus
 1 absoluten Protestantismus, als dem
 ihren aller Voraussetzung, nicht die Ne-
 on seiner selbst folge. Dieser Einwand
 e ganz richtig, wenn ich nicht den ab-
 ten Protestantismus gerade so gefaßt
 e, wie der Rec. sagt, ich faßte ihn nicht.
 ist nämlich der absolute Protestantis-
 : in seinem Auftritt wirklich: das Vor-
 gesetzte für Nichts erklären, — erst in
 er Vollendung kommt er dazu, es nur
 Vorausgesetztes nicht (in andrer Form
 . wohl) gelten zu lassen. — Ferner
 l mir in der Entwicklung pedantische
 Chr. Wolf erinnernde Ausführlichkeit
 geworfen. Der Grund dieser Ausführ-
 keit ist eigentlich schon im Vorwort
 egeben, und ist dieser: Es lag daran,
 ch eine Begriffsentwicklung einen Fin-
 eig zu gewinnen, welches System an
 Spitze der Reihe zu stellen sey. Dazu
 ste die Entwicklung so weit geführt
 len, daß kein Zweifel mehr darüber
 t finden konnte, in welchem System
 der deducirte Inhalt wieder erkennen
 . Jetzt, wo ich sehe, daß der Recensent

das von mir Deducirte, auch in Baco wiederfinden will, ist mir das ein Beweis, daß ich die Entwicklung doch noch nicht so weit geführt hatte, wie mein Zweck war, und es könnte mir fast leid thun nicht „noch Specielleres more systematico bewiesen“ zu haben. Mit diesem Zweck, den Anfang zu finden (nicht aber, wie der Rec. meint, mit der Stellung, die ich dem Individuellen anweise) hängt dann auch dies zusammen, daß ich die Lebensgeschichte des Descartes der Darstellung seiner Lehre folgen liefs. Hätte ich einen Punkt gewinnen können, von dem aus sich durch eine Begriffsentwicklung die Nothwendigkeit hätte zeigen lassen, daß der Philosoph, der die Epoche beginnt in La Haye geboren werden u. s. w. müsse, so wäre es ein Anderes gewesen. Wir hatten aber zum Ausgangspunkt unserer Entwicklung nur das Princip des Protestantismus, indem in unserer Betrachtung sich das Princip entwickelte, ergab sich uns daraus der Inhalt desjenigen Systems, welches den Eintritt dieses Principis bezeichnet. Erst nachdem wir erkannt hatten, was in diesem Princip liegt, konnten wir es in den verschiedenen Sphären des geistigen Lebens erkennen, und erst dann über den Zeitpunkt.

wo jenes System auftreten konnte, etwas bestimmen. Diesem entsprechend wurde zuerst die Lehre des Descartes betrachtet, und nachher die Zeit, in der er auftrat, so wie seine äußern Lebensumstände etc. Ich mußte dies hier bemerken, damit nicht etwa bei dieser zweiten Abtheilung, wo Beides sich anders verhält, mir das unverdiente Lob gegeben werde, daß ich von meinen frühern Irrthümern zurückgekommen sey. Weil der Anfangspunkt einmal gewonnen ist, bedarf es nicht mehr so ausführlicher Entwicklungen, sondern nur die allgemeinsten Principien müssen deducirt werden. Auch bedarf es keiner besondern vorläufigen Betrachtung mehr über den Zeitpunkt wo ein System auftreten wird, da wir es wissen, daß die, sich fortentwickelnde, Philosophie die Zeitfolge zur Form ihrer Entwicklung hat.

Ueber das Aeußere des Werkes habe ich schließlic noch dies zu bemerken: Man wird es vielleicht sonderbar finden, daß, ich nicht einen Band mit dem Ablauf einer Periode geschlossen, sondern den Beginn einer neuen in den ersten Band mit aufgenommen habe. Es ist dies nur um der äußern Symmetrie willen geschehn, damit der zweite Band, welcher den Schluß

der zweiten Periode (d. h. die Systeme von Locke inclus. bis auf Kant exclus.) enthalten wird, nicht unverhältnißmälsig stärker werde als der erste. Diesen zweiten Band, mit dessen Ausarbeitung ich beschäftigt bin, hoffe ich zu Ostern des kommenden Jahres dem Publico zu überreichen.

Berlin,
am 18ten April
1836.

Dr. J. Eduard Erdmann.

I n h a l t.

	Pag.
Geulincx	6
Malebranche	21
Spinoza	47
Zweite Periode der Gesch. d. n. Phil.	99
Die Skeptiker	108
1. Glanvil	109
2. Hirnhaim	112
3. Le Vayer	118
4. Huët	125
5. Bayle	136
Die Mystiker	157
1. Gale	173
2. More	181
3. Cudworth	202
4. Poiret	219
Schlussbemerkung	242
Beilagen	I — CX.

16.

17.

18.

19.

20.

21.

22.

§. 1.

Ausbildung des Cartesianismus im 17. Jahrhundert.

Unter den zahlreichen Anhängern, welche es Cartesius Lehre trotz der vielen Anfeindungen sich erwarb, die sie nach ihres Meisters Tode erfuhr, machten die Meisten es zu ihrem Geschäfte, nur das vom Meister Empfangne weiter zu verbreiten. Nur einer führte, indem er besonders die Cartesianische Lehre vom Verhältniß des Leibes und der Seele consequenter faßte, das System selbst weiter aus, und dies ist Arnold Geulincx, der Gründer des sogenannten Occasionalismus.

Es ist bereits (Abth. I. p. 332.) der Anfeindungen erwähnt, welche Descartes schon zu seinen Lebzeiten erfuhr. Bald nach seinem Tode wurde

von den Universitäten Utrecht, Hardwyck und Leyden über seine Philosophie das Verdammungsurtheil gesprochen. Im Jahre 1556 befahl die Synode zu Dordrecht, besonders weil einige Arminianer und Socinianer durch diese Lehre ihre Ansichten zu unterstützen gesucht hatten, daß weder in Schriften noch in Disputationen von des Cartesius Ansichten die Rede sein solle, ein Urtheil, welches die Delfter Beschlüsse 1657 dahin schärften, daß die Anhänger dieses Systems zu keinem geistlichen Amt zuzulassen seien. Auch in Frankreich wurden an den Universitäten Anjou und Paris die Vorlesungen im Sinne dieses Systems untersagt, und in Deutschland verfuhr man, namentlich von Seiten der protestantischen Theologen, nicht glimpflicher dagegen. Neben diesen Angriffen wurden auch wissenschaftliche Einwände gegen die Lehre des Descartes erhoben. Außer den Gegnern, auf die wir später kommen werden, weil sie ihre eigne Stelle in der Geschichte der Philosophie haben, sind hier zu nennen; der Jesuit Gabriel Daniel in seinem *Voyage du monde de Descartes* ¹⁾, einem satyrischen Ro-

¹⁾ *Voyage du monde de Descartes*, Paris 1691. 12. Latin Amst. 1694.

an, und dem Nachtrage zu demselben ¹⁾). Es gehören ferner hierher: die *Nouvelles mémoires par Mr. G. l'A.* ²⁾), ferner die Schriften der Skeptiker Morbière (geb. 1615 + 1670) und Foucher (geb. 1644 + 1699) und des englischen Theologen S. Parker ³⁾ (gest. 1688), der in vielen Punkten ihn be-
trifft.

2. Was seine Anhänger betrifft, so sind Regius und Regius (Leroi) bereits (Abth. I.) genannt worden. Der Letztere indess wich nachher von Descartes ab, und seine Schrift *Cartesius Spinoismi architectus* rief Vertheidiger aus der Zahl der übrigen Cartesianer auf (s. weiter unten). An ihn schloß sich Claude Saumaise (Salmasius). Das erste systematische Lehrbuch schrieb Antoine le Grand, Professor zu Douay. Früher der wiedererwachten stoischen Philosophie angehörend ⁴⁾), lernte er erst später den Descartes kennen, und ward sein An-

¹⁾ *Nouvelles diffucultés, Paris 1693.*

²⁾ *Nouvelles mémoires, pour servir à l'histoire du Cartesianisme par Mr. G. l'A, Paris 1692. 12. Utrecht 1693. 12.*

³⁾ *Tentamina physico-theologica de Deo, Lond. 1673. und Disputationes de Deo et providentia divina, Lond. 1678. 4.*

⁴⁾ *Homme sans passions.*

hänger ¹⁾); als solcher trat er auch gegen Pa auf. In Frankreich zeichneten sich unter des I cartes Anhängern aus: sein Freund D. Merse (geb. 1583 † 1647), an den viele seiner Br gerichtet sind, ferner Claude de Clerselier († 1686), der Herausgeber der Descartesschen Sch *Le monde etc.*, und Louis de la Forge ²⁾, der V fasser der Bemerkungen zum *Traité de l'homme*. Großen Eingang gewann die Cartesische Philosophie auch dadurch, daß die Väter des Oratoriums sich meistens zu ihr bekannten, von denen die jener Zeit fast allein herrschende Logik ausging. Dann ist zu nennen Jacob Rohault (gest. 1681), der eine Physik schrieb, und endlich der, der jener Zeit als Hauptrepräsentant dieser Richtung galt, Pierre Silvain Regis ³⁾ (geb. 1632 † 1708).

¹⁾ *Philosophia vetus e mente Ren. des Cartes more scholastico breviter digesta*, Lond. 1671. 12. und *Institut. philosophiae etc.*, Lond. 1678. 4.

²⁾ *De l'esprit de l'homme*, Paris 1644. 4. Latein. Amsterdam 1669.

³⁾ *L'art de penser* 1664. 12. Ed. VIII. Amst. 1708. Latein. Utrecht 1665.

⁴⁾ *Cours entier de la philosophie*, Paris 1690. 4. Amsterdam 1691. 4.

ermann in Leipzig, Joh. Clauberg (geb. 1622) Duisburg und Tobias Andreae sind als nicht sehr bedeutende Anhänger in Deutschland zu nennen. In frühe schon wichen Einige von den Lehren des Meisters ab, und wurden von andern als Pseudocartesianer bezeichnet. Dies that z. B. Gousset ¹⁾. Gegen Geulincx und Regius trat ebenso im Interesse der reinen Descartesschen Lehre auf Ruardala ²⁾, der letzte Vertheidiger derselben auf derländischem Boden (geb. 1668 † 1727). Endlich ist noch zu erwähnen Balthasar Bekker, der erst in einer Vertheidigung der Descartesschen Lehre ³⁾ gemäßigter auftrat, daſs selbst die ärgsten Gegner, z. B. Maresius, ihn gelten lieſen, nachher aber besonderes Aufsehn dadurch erregte, daſs er vom Standpunkt der Cartesianischen Philosophie gegen Abergläubereien und Hexenprocesse stritt ⁴⁾.

¹⁾ *De causarum primar. et secundarum operatione.*

²⁾ *Examen ethicæ Geulingii und: Cartesius verus Spinozismi eversor et physicae experimentalis architectus. Franck. 9. 4.*

³⁾ *Candida et sincera admonitio de philosophia Cartesianâ. —*

Explicatio catechismi Heidelbergensis.

⁴⁾ *Mundus fascinatus, s. accuratum examen superstitionum etc. 1r Th. 1690 u. 91. Amst. 2r Th. ibid. 1693.*

Alle diese aber gaben in der That kaum mehr als Descartes gegeben hatte, und an den Punkten, wo dieser die Folgerungen nicht scharf genug gezogen hatte, blieben dieselben Lücken, die er gelassen hatte. Eine solche Lücke suchte zu füllen, um damit das System selbst mehr abzuschließen und in sich zu vollenden, ein Mann, der, weil seine Ansicht sich bald fast aller Cartesianer bemächtigte, eine ausführlichere Betrachtung verdient, Arnold Geulincx.

§. 2.

Leben und Philosophie des Arnold Geulincx.

Arnold Geulincx — (der Name wird oft in einem und demselben Werke verschieden geschrieben, so kommen in seiner Ethik diese verschiedenen Schreibarten vor: Geulincs, Geulinck, Geulinx, Geulincx. Die letzte Form, da sie in den übrigen mir vorliegenden Werken die gewöhnliche ist, wird hier beibehalten werden) — wurde um das Jahr 1625 zu Antwerpen geboren, studirte in Löwen, wo er seit dem Jahre 1646 eine Lehrstelle besaß. Dieser entsetzt, ging er nach Leyden und erhielt, nachdem er zu der reformirten Confession sich bekannt hatte, daselbst eine Professur der Philosophie, die er bis zu seinem Tode, 1669, bekleidete. Von seinen Schriften sind die meisten erst nach seinem

ode herausgekommen ¹⁾). Deutlichkeit und Scharf-
inn characterisiren dieselben. Er ist es nun, wel-
cher die, nachher von vielen andern Cartesianern
angenommene, Lehre von den gelegentlichen
Ursachen oder den sogenannten Occasionalismus
eingebracht hat, eine nothwendige Folgerung aus
der Descartesschen Lehre. Da hier nämlich Leib
und Seele als verschiedene Substanzen gefasst sind,
so leugnete Geulincx, daß irgend ein Einfluß der
einen auf den andern Statt finde, sondern behaup-
te, daß Gott bei Gelegenheit unseres Willens un-
sern Körper bewege, so wie er bei Gelegenheit
einer Affection unseres Körpers eine Vorstellung
aus uns hervorbringe. Das eine ist also nur gele-
gentliche Veranlassung des andern (daher der
casus) und nicht eigentlich Ursache. Auf eine eigen-
thümliche Weise hat Geulincx diese Ansicht mit
einer Ethik in Verbindung gebracht, von der hier

¹⁾ Namentlich: *Compendium physicum Franeker* 1688.

*Annotata praecurrentia ad R. Cartesii principia. Dor-
draci* 1690. 4.

*Annotata majora in principia R. Descartes, accedunt
pisc. philosoph. ejusd. auct. Dordraci* 1691. 4.

Metaphysica vera et ad mentem peripateticam. Amst. 1691.
8 16.

Collegium oratoricum ibid. 1696. 12.

Bei seinen Lebzeiten erschienen: *Saturnalia s. quaestiones
modibeticae* (3te Aufl.), *Lugd. Batav.* 1660., ferner:

*Logica fundamentis suis, e quibus etc., restituta. Lugd.
Bat.* 1662.

Γνώσις σεαυτὸν sive Ethica, Amst. 1665. — Ed. Philaretus
(ein Pseudonym), *Amstelod.* 1696. — 1709 recogn. Joh. Flender.

um so mehr eine ausführlichere Darstellung gegeben werden muß, da es mir nicht hat gelingen wollen, das andere Werk des Geulincx, worin diese Lehre vorgetragen ist, die Metaphysik, zu erhalten. Eine Vergleichung indeß dessen, was sich bei Tennemann, Brucker u. A. über Geulincx findet, mit dem, was die Ethik enthält, läßt mich glauben, daß das Wesentliche dieser Lehre sich eben so vollständig in der Ethik findet, als in der Metaphysik, die noch dazu als *Opus posthumum* erschien.

Die Tugend besteht nicht sowol darin, daß man Gott liebt, d. h. daß man seinen Willen vollführt, denn dies thut Jeder, weil er sich dem nicht entziehen kann, und Gottes Willen ausführen wollen, nichts andres heißt, als das wollen, was nicht anders seyn kann: — sondern die Tugend wird richtig definiert nur als die Liebe zur Vernunft (d. h. als Gehorsam gegen die göttlichen Vernunftgesetze). Unter Cardinaltugenden verstehn wir diejenigen Eigenschaften, welche unmittelbar aus der Tugend hervorgehn, und nicht sich auf besondere Umstände beziehen (wie die sogenannten besonderen Tugenden). Dieser Cardinaltugenden sind nun vier: Fleiß im Aufmerken, Gehorsam, Gerechtigkeit und Demuth. Die beiden Momente, welche sich in der vierten Cardinaltugend, der Demuth, unterscheiden lassen, gleichsam ihre beiden Bestandtheile, sind: Betrachtung seiner selbst und Verzichtung auf sich selbst. Was die erste betrifft, so gilt hier die alte Regel: Erkenne dich selbst. Diese Selbstbeobachtung müs-

sen wir vor allem Andern vornehmen, um Alles von uns zu trennen, was nicht zu uns gehört, denn sonst würden wir uns zuschreiben, was nicht unser ist, sondern einem Andern gehört. 1)

Bei solcher Selbstbetrachtung finde ich, daß ein Körper so enge mit mir verbunden ist, daß ich ihn meinen Körper nenne, von dem ich weiß, daß er nicht von mir hervorgebracht ist. Dieser Körper ist ein Theil der sichtbaren Welt, das bin Ich selbst aber nicht, da ich jede Körperlichkeit ausschliesse und mein Wesen nur in Denken und Wollen besteht. Dieser mein Körper bewegt sich nun allerdings auf verschiedne Art, je nachdem mein Wille verschieden ist. Dennoch aber bin Ich es nicht, der diese Bewegungen hervorbringt, denn ich weiß nicht, wie diese Bewegungen hervorgebracht werden, und es versteht sich von selbst, daß ich das nicht thue, wovon ich nicht weiß, wie es geschieht. Ich weiß nicht, wie und durch welche Nerven eine Bewegung vom Gehirn zu den Gliedern kommt, und wenn ich es auch etwa aus der Anatomie wüßte, so habe ich diese Erkenntniß später erhalten, als ich verstand meine Glieder zu gebrauchen. Andererseits bleibt meine Erkenntniß und also mein ganzes Verhältniß zur Bewegung ganz dieselbe, wenn etwa mein Arm gelähmt wird, aber wenn ich ihn dann bewegen will, d. h. eben so viel, als früher zur Bewegung beitrage, so bewegt er sich doch nicht. Man könnte vielleicht einwenden, daß doch die Sonne wärme u. s. w. ohne da-

von zu wissen, dieser Einwand beruht auf dem Irrthum, daß man den natürlichen Dingen eine Wirksamkeit zuschreibt, die nur ihr Schöpfer hat, dessen Werkzeuge sie sind. — Wenn ich nun in meinem eignen Körper keine Bewegung hervorbringen kann, so noch weniger außerhalb meines Körpers. Ich muß daher bekennen, daß ich gar Nichts außer mir hervorbringen kann, sondern daß alle meine Thätigkeit in mir selbst bleibt. Es ist darum ein Anderer als ich, welcher meiner Thätigkeit die Kraft gibt, aus mir herauszutreten, oder richtiger gesagt, sie tritt nie aus mir heraus, sondern Gott hat auf eine ganz unbegreifliche Weise gewisse Bewegungen der Körper mit meinem Willen verbunden, so daß sie diesen begleiten, und daher kommt es, daß wir glauben, unser Wille könne sich äußern. Ich bin also nichts weiter als ein Betrachter dieser ganzen Maschine, der nichts in ihr hervorbringt. Alles ist das Werk eines Andern, als ich bin. 2)

Also wir thun gar nichts in der Welt, sondern können nur sie betrachten. Aber selbst dieses Betrachten ist etwas Wunderbares und Unbegreifliches, denn die Welt kann sich nicht uns zu erkennen geben, sie ist an sich unsichtbar. Wie wir nicht auf sie, so wirkt sie nicht auf uns ein. Die Wirkungen der äußern Welt berühren unser Ich nicht. Es ist also wiederum derselbe Andere, welcher die Vorstellungen der äußern Welt in uns hervorbringt. Man sagt freilich: ich sehe die Welt, weil ich Augen habe. Die Flüssigkeiten, Häute etc.

des Auges sehen nicht, aber Ich sehe, ich bin also etwas ganz Andres als sie. Ich sehe zwar durch ihre Hülfe, aber wie sie mir helfen können, sehe ich durchaus nicht ein. Es ist daher nicht ihre Natur, oder ihr Verdienst, daß ich durch sie sehe, sondern wenn sie dazu dienen, so ist es wohl, weil sie von wo andersher diese Fähigkeit und Bestimmung haben. Also, da weder meine Thätigkeit auf die Außenwelt, noch ihre auf mich irgendwie einwirken kann, so sehe ich hierin wieder nur die unbegreifliche Macht Gottes, welche dies hervorbringt, eine Macht, von der ich freilich nicht weiß und nicht wissen kann, wie sie dies bewerkstelligt, von der es mir aber ganz evident ist, daß sie es thut. Indem die Welt mir ihr Bild nicht einprägen kann, sondern nur meinem Körper, so ist es Gott, der dieses Bild in mir hervorbringt. 3)

Wir sehen also, daß wir in der Welt nichts thun können, sondern daß jede Thätigkeit im Ich bleibt, und wo sie heraustritt, nicht mehr unsere, sondern Gottes Thätigkeit ist. Dieses Heraustreten geschieht, wenn es Gott gefällt, nach gewissen Gesetzen, die er bestimmt hat, und die ganz von ihm abhängen, so daß es kein kleineres Wunder ist, wenn beim Aussprechenwollen des Wortes Erde meine Zunge erzittert, als wenn beim Aussprechen desselben die Erde selbst erzitterte. Der einzige Unterschied ist, daß Gott Jenes oft will, Dieses aber nicht. Ferner sehn wir, daß, da die Welt sich mir nicht offenbaren kann, nur Gott auf eine

unbegreifliche Weise die Vorstellung derselben in mir wirkt, auf eine so unbegreifliche Weise, daß ich, der ich die Welt betrachte, selbst das größte Wunder bin. Wenn nun so die Bewegung in meinen Gliedern meinem Willen nicht eigentlich folgt, sondern nur ihn begleitet, indem Gott sie bewegt, wenn ich sie bewegen will, so folgt daraus nicht, daß mein Wille Gott dazu bewege, meine Glieder zu bewegen, sondern Gott hat diese ganz verschiedenen Dinge so unter sich verbunden, daß, wenn ich so will, mein Körper sich so bewegt und umgekehrt, aber ganz ohne ein Causalitätsverhältniß zwischen beiden, so wie zwei gleichgehende Uhren ganz ohne ein solches Verhältniß gleich schlagen werden. Die Bewegung meiner Zunge begleitet also meinen Willen, nicht weil sie von ihm abhängt, sondern weil beide Maschinen auf unbegreifliche Weise so mit einander verbunden sind. 4)

Die Erkenntniß dieses Verhältnisses unseres Ich zu unserem Körper und zur Außenwelt ist nun ganz nothwendig, wenn wir das erste Gesetz der Ethik befolgen wollen. Dieses, worauf alle andern ethischen Verpflichtungen beruhen, und woraus alle andern sich ableiten lassen, ist: Wo du nichts thun kannst, hast du Nichts zu wollen, sondern dich zu unterwerfen. Diese Forderung enthält beide Theile der Demuth in sich, ihr erster Theil erinnert an die Selbsterkenntniß, ihr zweiter ermahnt dazu, daß wir uns ganz in die Hand dessen ergeben, dem wir, mögen wirs wollen, oder nicht, unterworfen sind.

Da wir nun eigentlich gar nichts ausrichten können, so verlangt Gott und die Vernunft nicht Werke von uns, denn diese sind außer unsrer Gewalt, also auch außer unsrer Verpflichtung. Hinsichtlich des Erfolges vermögen wir Nichts, deswegen ist auch Gott mit der bloßen Gesinnung und dem Vorsatz zufrieden. Gott will also nur, daß wir wollen, denn das ist das allereinzige, was wir überhaupt zu irgend einer Handlung beitragen können. 5)

§. 3.

Auflösung des Cartesianismus und Uebergang desselben in eine höhere Stufe ¹⁾).

Der Cartesianismus enthält, wie es dieser Standpunkt nothwendig macht, Widersprüche. Sie entstehn, weil in der Entwicklung dieses Systems es nicht beim Anfang stehen bleiben, und derselbe doch auch nicht ganz verlassen werden kann. Sie werden nur vermieden, indem das Resultat, zu welchem der Cartesianismus gelangt, wirklich festgehalten wird, ohne auf

¹⁾ Dieser §. schließt sich an Abth. I. §. 20. (s. dort p. 263), den er ergänzt.

den Anfang weitere Rücksicht zu nehmen. Dies geschieht in denjenigen Systemen, welche die Consequenz, Vollendung und damit Wahrheit, des Cartesianismus sind, in den Systemen von Malebranche und Spinoza.

1. Von dem Interesse, die Selbstständigkeit und Absolutheit des Geistes geltend zu machen, ging die neuere Philosophie aus; zugleich war die Nothwendigkeit gesetzt, die, dem Geiste gegenüberstehende, Wirklichkeit als geltend anzuerkennen, und zwar mußten, wenn auch von jenem Interesse ausgegangen wurde, beide zunächst als gleich berechtigt sich zeigen. Beiden Forderungen wurde genügt in dem Dualismus des Descartes und seiner Schule. In diesem wurde der Geist als Ich gefaßt, und dieses als selbstständig gesetzt, indem sein Wesen im Zweifeln, in dem, die Materialität von sich ausschließenden, Denken besteht. Damit ward aber, wegen der gleichen Berechtigung beider Seiten, auch die andere eben so selbstständig und es standen sich gegenüber die denkenden und die ausgedehnten Substanzen, oder die Ich und die materiellen Dinge. Diese waren sich so entgegengesetzt, daß

selbst die engste Verbindung zwischen einem Ich (als Seele) und einem materiellen Dinge eigentlich unmöglich und also nur ein Factum durch eine jede Möglichkeit überschreitende Macht, d. h. ein Wunder war. Jene Verbindung von Leib und Seele ist eine gewaltsame, weil in der Natur der Verbundnen kein Grund zu derselben sich findet, und eben darum eine unbegreifliche. Beide sind ja Substanzen; Substanzen aber schliessen sich gegenseitig aus und haben gar nichts Gemeinsames, und nur in so einem Gemeinsamen könnte der Grund einer Vereinigung liegen. — Indem aber beide Substanzen sind, sind sie darin Eins. Der Geist ist nur denkend, das heisst nur nicht-ausgedehnt, die Dinge nur ausgedehnt, das heisst nur nicht-denkend. Die Prädicate von beiden sind damit nur negative Prädicate, und das Positive und Reale in beiden liegt darum nicht in ihren Prädicaten (darin, das sie nicht-ausgedehnt oder nicht-denkend sind), sondern darin, das sie Substanzen sind. Das Positive in ihnen ist das Substanzsein, darin aber sind sie Eins. Aber nur so lange als sie nicht Eins waren, sondern sich ausschlossen, waren sie selbstständig, sie sind also itzt als unselbstständig gesetzt, und zwar ist es die Sub-

stanz, welche, weil sie darin Eins sind, sie als unselbstständig setzt. — Es hat sich also dieser Widerspruch entwickelt: Jedes von beiden ist Substanz, deswegen schliessen sie sich aus, sind nicht Eins, und sind selbstständig, weil aber beide Substanzen sind, sind sie darin Eins, also schliessen sie sich nicht aus, also sind sie nicht selbstständig, sondern das einzige Selbstständige ist die Substanz.

Descartes hat nun diese Folgerungen selbst gezogen und ist dadurch gerade zu dem Gegentheil von dem gekommen, wovon er ausging. Ausgegangen wurde von dem Zweifel, dem negativen Verhalten gegen die Aussenwelt. Im Lauf der Betrachtung wird der Zweifel aufgegeben, damit auch die selbstständige Stellung, und zwar ist es Gott, d. h. die Substanz, welche es macht, dafs die gegenseitige Selbstständigkeit beider aufhört. Ausgegangen wurde davon, dafs Denkendes und Ausgedehntes sich ausschliessen und nichts mit einander gemein haben; mit dem Finden der Substanz aber wird gefunden, dafs jene beiden unter den gemeinschaftlichen Begriff fallen (d. h. darin Eins sind), unselbstständig zu sein. Beide sind also selbstständig und unselbstständig, Nicht-Eins und Eins

ins zugleich. Descartes sucht diesen Widerspruch zu lösen, indem er unterscheidet zwischen dem, was sie beiden dem Begriffe nach, und was sie dem Seyn nach sind. Dem Begrif nach sind sie selbstständig, d. h. sie können ohne Hilfe einer andern Substanz gedacht werden, dem Seyn nach sind sie unselbstständig, d. h. sie können nicht ohne eine andere Substanz existiren. In dieser Distinction ist aber der Widerspruch nur verborgen, denn danach Descartes der Begrif des Dinges nichts Andres ist als sein Wesen (wie sich in seinem ontologischen Beweise zeigt), so wären sie also nach dieser Unterscheidung: ihrem Wesen nach unabhängig, ihrer Existenz nach abhängig, was mit der ausdrücklichen Erklärung streitet, daß die Dinge nicht *ex secundo fieri*, sondern auch *ex secundo esse* geschaffen seyen. — Auch die Distinction, daß sie gegen sich selbstständig, unselbstständig aber gegen Gott seyen, von dem sie geschaffen sind, ändert in der Sache gar nichts, indem dann der Widerspruch sich hinter einen Ausdruck versteckt, er selbst einen Widerspruch involvirt. *Substantia creata* ist eine *contradictio in adjecto*, weil damit nichts Anderes gesagt wird, als: ein unselbstständiges (geschaffenes) Selbstständiges (Substanz). Die-

I, II

sen Widerspruch hat auch Descartes selbst eingesehen, indem er eingesteht, daß eigentlich nur Gott Substanz sey, die geschaffenen Substanzen aber nicht, wo denn der Widerspruch sich offenbar ausspricht: die Substanzen sind (eigentlich) nicht Substanzen.

2. Ein Widerspruch findet aber nur so lange Statt, als man bei dem Resultat, zu welchem gelangt wurde, und welches dem Anfang widerspricht, diesen selbst noch gelten läßt, statt daß man, wo man bei weiterer Untersuchung zum Gegentheil des Anfanges gekommen ist, den Anfang als widerlegt wirklich fallen läßt. Thut man dies, so ist kein Widerspruch mehr da, sondern das Letzte ist das Wahre, der Anfang hat seine Wahrheit verloren. Hält man so nur das Resultat fest, wozu wir gekommen sind, ganz ohne weitere Rücksicht auf den Anfangspunkt, so ist das Resultat dieses: Weder die Ich (d. h. die einzelnen denkenden) noch die materiellen Dinge sind etwas Selbstständiges, sondern nur die Substanz, Gott. Sie sind nichts Selbstständiges, d. h. für sich betrachtet Nichts, nur die Substanz hat ein reales Seyn, alles Seyn, was Jenen (Einzelwesen) zukommt, haben sie nicht als ein substantielles Seyn, sondern nur an der ei-

an, allein wahren und realen Substanz, d. h. als
 Evidenzen an ihr. So für sich festgehalten, ent-
 steht dies Resultat keinen Widerspruch mehr. Ist
 ein Widerspruch mehr da, so fallen damit auch
 alle Versuche weg, ihn zu lösen, die eigentlich ihn
 nur verbargen. Es fällt also die Unterscheidung
 zwischen dem Wesen und der Existenz weg, die
 Unselbstständigkeit des Wesens (Begriffs) ist zu-
 gleich Unselbstständigkeit des Seyns, jene Unselbst-
 ständigen sind es, was das Seyn und was den Be-
 griff betrifft, d. h. sie sind nur an der Substanz und
 durch sie, und können begriffen werden nur durch
 sie und an ihr. Dieses Verhältniß haben sie, wenn
 sie gefaßt werden als nur verschwindende wech-
 selnde Formen der Substanz, als ihre Modificatio-
 nen. Was nur Modification, Form der Substanz
 ist, kann nur seyn und gedacht werden an der Sub-
 stanz (so wie etwa die Seiten eines Gegenstan-
 des Nichts sind ohne ihn und nur an ihm eine
 Existenz haben).

3. Das eben Auseinandergesetzte ist eine noth-
 wendige Consequenz des Cartesianismus, welcher
 allgerichtig zu dem Entwickelten geführt hat und
 so über sich hinausweist. Dasjenige philosophi-
 sche System darum, welches den eben deducirten

Standpunkt einnimmt und in sich die Consequenz des Cartesianismus enthält, ist als die Vollendung desselben anzusehen. In diesem wird das Ziel des Cartesianismus ohne den Mangel, welcher darin seinen Grund hatte, daß von dem ersten Anfange nicht abgelassen wurde, sich finden, und so wird es den consequenten oder den wahren Cartesianismus enthalten, oder, was dasselbe heißt: dieses System wird die Wahrheit des Cartesischen seyn. Die Inconsequenz des Cartesianismus ist aber nur die Mangelhaftigkeit seines Standpunkts, bei dem es sein Bewenden nicht haben kann. Dieser Mangel ist aufgehoben in dem philosophischen System, welches das oben Deducirte enthält. Sehn wir uns nun unter den verschiedenen Systemen um, um unter ihnen dasjenige aufzufinden, in welchem sich das Deducirte findet, so treten uns fast gleichzeitig zwei bedeutende philosophische Systeme entgegen, die hier betrachtet werden müssen. Das eine derselben hat die oben gezeigte Folgerung des Cartesianismus nur theilweis und von einer Seite gemacht und stellt uns die folgende Stufe in religiös-theologischer Form dar, und dies ist das System des Malebranche. Das andere gibt uns diesen Standpunkt vom theologischen Gewande be-

freit, in größserer Reinheit; zugleich auch begnügt
 es sich nicht damit, die Accidentalität der Einzel-
 wesen nur der einen Seite zu zeigen, sondern führt
 diese Lehre für beide Seiten gleichmäfsig durch, und
 das ist das System des Spinoza.

Malebranche.

§. 4.

Leben des Malebranche ¹⁾).

Nicolaus Malebranche wurde am 6ten August
 1638 zu Paris geboren, als das jüngste von zehn
 Kindern. Sein schwacher Körper, ein krummes
 Rückgrad und eingebogenes Brustbein, machte eine
 vorsichtige Erziehung nothwendig; so ward er, mit
 Ausnahme der theologischen Lehrstunden der Sor-
 bonne, zu Hause erzogen, und zeigte nur mittel-
 mäfsige Gaben. Im 22. Jahre widmete er sich der
 Kirche und trat in die Congregation des Oratoriums.
 Das Studium der Kirchengeschichte und der Kri-
 tik, welche er nach einander vornahm, war weder
 seiner Neigung noch seinem schwachen Gedäch-
 niss anpassend. In seinem 26. Jahre kam ihm der
tractatus de homine des Descartes zu Händen,
 welcher seiner Neigung eine entschiedene Richtung

¹⁾ Fontenelle im ersten Bande seiner *Eloges des Académiciens à la Haye* 1731. pag. 317.

gab. „Weder Kritik noch Kirchengeschichte ist die vollkommenste Wissenschaft“, gab er den ihm abmahnenden Freunden zur Antwort. Nachdem sich 10 Jahre dem philosophischen Studium hingeben, gab er im Jahre 1674 sein Hauptwerk, *Recherches de la vérité* ¹⁾ heraus. Als Foudrè gegen ihn auftrat, antwortete er in der Vorrede zum zweiten Bande. Da überhaupt viele Theologen ihn angriffen, so behandelte er das Verhältniß der Philosophie und Kirchenlehre in den *Conversations chrétiennes* ²⁾, einem Gespräch, wo er selbst unter dem Namen Theodor auftritt. Da er mit P. Quenel über die Gnade verschieden dachte, ward von diesem Arnaud, sein Lehrer, zum Schiedsrichter gewählt, der sich hier sehr heftig äußerte und durch Veranlassung ward zum *Traité de la nature et de la grâce* ³⁾, den er erst schriftlich Arnaud zusandte, nachher auf Verlangen seiner Freunde Druck gab. Während der Streit sich vorbereitete

¹⁾ *De la recherche de la vérité, ou l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences. Paris 1674. 12. — IV à Paris 1678. 12. revue et augmentée. — Ed. VI à Paris 1712. 4 Vol. 8. — Ed. VII à Paris 1721. (diese beiden enthalten die Antwortschriften an Regis mit).*

Lateinisch: von Lenfant: *De inquirenda veritate*, Gen. 1691.

Deutsch: Halle 1776. 4 Bde. (enthält gleichfalls die Briefe an Regis).

²⁾ *Conversations chrétiennes* 1776.

³⁾ *De la nature et de la grâce*, Amst. 1680. 12.

schrieb M. seine *Méditations chrétiennes et métaphysiques* ¹⁾), wo er das „Wort“, die allgemeine Vernunft, als Vermittlerin zwischen den Geistern führend anführt. Im Jahre 1683 kam es zuerst zur offenen Fehde mit Arnaud, der eine große Parthei für sich hatte. Ohne Zusammenhang mit diesem Streit gab M. (der im Jahre 1679 in die Académie aufgenommen war) den *Traité de morale* ²⁾) heraus. Gründe und Gegengründe vereinigte M. in dem *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* ³⁾), ohne alle Polemik. Mit Regis kam er in Streit wegen der scheinbaren Größe des Monismus, dann, weil jener ihn wegen des Satzes angriff, als die Lust ein Gut sey ⁴⁾). Franz Lami, ein Benedictiner, hatte, in einer Schrift über die Selbstkenntniß, seine Meinung von der unverdienten Liebe Gottes durch das Ansehn des Mal. unterstützt; da hier nicht fremde Meinungen sich aufbürden lassen, schrieb er 1697 seine Schrift *de l'amour du Dieu* ⁵⁾). Das brachte zwei Controversen mit ihm hervor, welcher ihm vorwarf, seine Ansicht

¹⁾ *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, Rouen 1683. 12.

²⁾ *Traité de morale*, Rottd. 1684. 12.

³⁾ *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Rottd. 1688. 8.

⁴⁾ Auf das von Regis 1694. herausgegebene Werk erschienen die Antwortschriften des Mal., die in der 6ten und 7ten Pariser Ausgabe der *rech.* angefügt sind. S. Anm. I. zu p. 22.

⁵⁾ *De l'amour du Dieu.*

geändert zu haben. — Unterdessen verbreitete sich Mal. Philosophie bis nach China, und auf dringendes Ansuchen schrieb er die *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe Chinois sur la nature de Dieu* ¹⁾). Da er in diesem Buch behauptet hatte, daß die Chinesen Atheisten seyen, ward er von den Journalisten zu Trevoux heftig angegriffen. Im Jahre 1715 gab er noch als Antwort auf ein Werkchen über die Wirkung Gottes in den geschaffnen Dingen, seine Betrachtungen über die physische Vorherbewegung ²⁾ heraus. In demselben Jahre erkrankte er, und nach einem 4monatlichen Krankenlager, während dessen er noch den englischen Philosophen Berkeley kennen lernte, starb er am 13. Oktober 1715. Seine sämtlichen Werke sind in Paris herausgekommen ³⁾).

Rechtschaffenheit, strenge Sittlichkeit, eine tiefe Frömmigkeit und ein bescheidener Sinn sind die Charakterzüge des Malebranche. Sie waren es, die ihn bei Allen beliebt machten, und ihm die Achtung der höchsten wie der niedrigsten Stände erwarben. Was ihn als Schriftsteller betrifft, so hat er mehr gedacht als gelesen; die bloße Gelehrsamkeit behandelte er verächtlich, so wie alles, was auf Pedanterei hinweist. Seine Schriften charakterisirt Eleganz, frei von aller Affectation. Daß sie

¹⁾ *A Paris*, 1708. 12.

²⁾ *Réflexions sur la prémotion physique*, Paris 1715. 8.

³⁾ *Oeuvres compl.*, Paris 1712. XI. Vol. 12.

weilen breit erscheinen, hat seinen Grund darin, **ls wir, die wir sie lesen, um anderthalb Jahrhunderte später leben. —**

§. 5.

Philosophie des Malebranche.

Der Irrthum ist die Ursache des Elends der **enschen**, daher ist es eine billige Forderung, sich **t allen Kräften von ihm loszureißen. Dazu ist** **nothwendig, daß man die Entstehungsweise des** **thums recht kennen lerne. Zu diesem Ende sind** **st einige vorläufige Bemerkungen anzustellen, ehe** **r Plan des ganzen Werks festgestellt wird. Wie** **e Materie die beiden Eigenschaften der Figura-** **lität und Beweglichkeit hat, so die Seele das Ver-** **ögen des Verstandes und des Willens. Die Fi-** **urabilität der Materie und der Verstand der Seele** **nd leidende Vermögen, ohne alle Thätigkeit. Das** **ndre Vermögen der Materie besteht in der Fähig-** **ait, verschiedene Bewegungen anzunehmen und das** **weite der Seele in der Fähigkeit, verschiedene Nei-** **ungen zu haben. Auch hier lassen sich Analogien** **igen. Wie jede Bewegung geradlinigt, so ist die** **eigung an sich recht und gut. Der Wille ist da-** **er der natürliche Trieb, der aufs Gute überhaupt** **eht, die Freiheit ist die Kraft, diesen Trieb auf** **n bestimmtes Gut zu richten. — Unsere Seele** **ann sich auf dreierlei Weisen Vorstellungen bil-** **en: mit dem Verstande allein, mit der Einbildungs-**

kraft und mit den Sinnen. Diese drei Kräfte haben eben so viel Standpunkte seyn, von denen wir den Irrthum der Menschen mit seinen Ursachen in Erwägung ziehn. Zuerst werde ich von den Irrthümern der Sinne, dann von denen, welche die Vernunftskraft, dann von denen, welche die Leidenschaft verursacht, reden. Ferner, weil Natur und Leidenschaften so viele Irrthümer verursachen, werde ich dann von den Irrthümern unserer Vernunfturtheile, endlich von denen der Leidenschaft handeln, zuletzt aber eine allgemeine Methode der Wahrheit zu gelangen, anzeigen. 1)

Was die Sinne betrifft, so sind sie nicht verdorben, und betrügen uns nicht so sehr, als man gemeint, sondern nur der Wille mit seinem Urtheile täuscht uns. Die Regel beim Urtheile der Sinne ist: Urtheile mit den Sinnen nicht über die Dinge, was sie ihrer Natur nach sind, sondern nur über das Verhältniß, in welchem sie zu unserm Körper stehn, eine Regel, die richtig ist. Die Sinne nicht zur Erforschung der Beschaffenheit der Dinge, sondern allein zur Erhaltung des Körpers gegeben sind. Man verwechselt die Empfindungen folgende vier Dinge: erstens das Leiden und daher kommen alle Irrthümer der Sinne von der Handlung des empfundenen Körpers, zweitens die Bewegung seiner kleinsten Theilchen (c. 11), drittens das Leiden im Sinnesorgan, die Erschütterung der Nerven (c. 12), drittens das Leiden der Seele bei der Empfindung und Vorstellung (c. 13), endlich

was sie fällt. Unsere Sinne sind treu genug, uns das Verhältniß der Dinge zu unserm Körper zu zeigen, sagen uns aber nicht, was sie dem Menschen nach sind, daher muß man ihnen mißtrauen. Nur ganz evidenten Sätzen seinen Beifall geben.
2)

Von der Einbildungskraft handelt das dritte Buch der Unt. v. d. Wahrh. — Wenn in den innern Gehirnsfibern nicht von einem äußern Anstande, sondern durch den Lauf der Lebenskräfte erschüttert werden, so bildet die Seele sich ein und urtheilt, was sie sich einbildet, sey außer ihr, sondern im Gehirn, und dies ist der Unterschied zwischen Empfindung und Einbildung. Die Gewalt der Lebensgeister, der Bau der im Gehirn bestimmt die Größe der Einbildungskraft. Dies alles ist daher der Maschine, d. h. geschieht nicht durch freien Willen. So ist eine starke Einbildungskraft diejenige, wo die Eindrücke sehr tief eingehehn, und die Seele nur auf diejenigen ihre Aufmerksamkeit richten kann, welche ihr vorstellen. Aus Allem folgt so viel,

Gedanken, welche die Seele durch den Vermittelst ihrer Abhängigkeit von ihm, erfüllt für ihn bestimmt und daher falsch und sind, weil sie uns an die sinnlichen Güter

3)
dritte Buch handelt vom Verstande, der Seele ohne Beziehung auf den Körper

ihre Eigenschaften sehen; was daher unserer Erkenntniß noch fehlt, ist nicht die Schuld der Idee, sondern unserer Seele, die sie betrachtet. 8)

3. Was unsere Seele betrifft, so kennen wir sie nicht durch Ideen, sehen sie also auch nicht in Gott, sondern erlangen nur durch inneres Bewußtseyn von ihr Kenntniß. Wir wissen von ihr nur, was wir als in ihr vorgehend empfinden. Hätten wir nie einen Schmerz z. B. empfunden, so wüßten wir nicht, ob die Seele solcher Empfindungen fähig ist. Sähen wir sie dagegen in ihrer Idee, in ihrem Archetyp, so würden wir damit alle ihre möglichen Eigenschaften wissen. Wenn wir darum auch von der Existenz unserer Seele sicherer überzeugt sind, als von der unseres Körpers, so haben wir doch nicht von ihrer Natur eine so richtige Erkenntniß als von der unseres Körpers. Gott allein kennt die Natur der Seele ganz, indem er in sich eine klare repräsentative Idee derselben hat. In seiner Substanz findet er das ewige Model derselben. 9)

4. Die Seelen Anderer erkennen wir weder an und für sich, noch durch Ideen, noch durch unser unmittelbares Bewußtseyn, weil sie verschieden von uns sind; daher vermuthen wir nur, daß ihre Seelen mit den unsern von gleicher Art sind. Eine klare Idee von ihnen haben wir nicht, weil wir nicht ihr Model in Gott sehen. Um von den Seelenkräften also den besten Gebrauch zu machen, wende man dieselben bloß dazu an, wozu sie gegeben sind. Man urtheile nach den Sinnen und

nach der Einbildungskraft nur über das Verhältniß der äußern Körper zu unserem; aber nicht über Wahrheiten. Hierzu wende man die reinen Begriffe des Verstandes an, die man aber nicht gebrauchen muß, wo man über die Verhältnisse der äußern Körper zu unserem urtheilen will. 10)

Das vierte Buch handelt von den Neigungen. Wie, wenn Gott der Materie keine Bewegung gegeben hätte, es keine Verschiedenheit der Körper geben würde, eben so würde, wenn die Geister keine Neigungen oder keinen Willen hätten, zwischen den geistigen Wesen keine Verschiedenheit Statt finden. Gott kann bei seinen Werken keinen andern Endzweck haben, als sich selbst. Deswegen ist auch der Endzweck der geschaffnen Geister seine Ehre. Er giebt allen Creaturen die Richtung zu ihm hin. Eigentlich findet Gott nur eine Liebe Statt, die zu ihm selbst; den so drückt er auch uns nur eine Liebe ein, die zum Guten überhaupt. Diese Liebe ist was wir Wille nennen. Der Wille des Menschen ist ein unverwährender Eindruck des Schöpfers, der uns zum Guten überhaupt lenkt. Nur weil Gott sich selbst liebt, lieben wir Etwas. Ohne dies würden wir nichts lieben und nichts wollen. Gott liebt nur sich, und seine Werke nur weil sie ein Verhältniß zu seinen Perfectionen haben, und liebt sie nur so sehr, als sie dazu im Verhältniß stehn. Er liebt also sich und die Dinge mit gleicher Liebe. Deswegen ist die Liebe und der Wille immer gut, höchstens sind

ihre Objecte schlecht, und diese sind es, weil Gott sie zu lieben verboten hat, indem sie von der Liebe zu ihm abhalten. — Wir haben eine Neigung zum Guten im Allgemeinen, welche die Quelle aller unserer natürlichen Neigungen, Leidenschaften, selbst unserer freien Liebe ist; zweitens haben wir eine Neigung zur Erhaltung unseres Wesens, drittens zu andern Geschöpfen. Auf diese drei Neigungen lassen sich alle Irrthümer der Neigungen zurückführen. 11)

Das fünfte Buch behandelt die Leidenschaften. Die Seele des Menschen steht in einem zweifachen Verhältniß. Als reiner Geist ist sie wesentlich mit dem Wort Gottes, mit der ewigen Weisheit und Wahrheit verbunden, und so der Gedanken fähig. Als der Geist aber eines Menschen ist sie mit ihrem eignen Körper verbunden. Man nennt sie: Sinne und Einbildungskraft, wenn ihr Körper natürliche oder gelegentliche Ursache ihrer Gedanken ist, und: Verstand, wenn Gott in ihr wirkt, ohne daß sie mit dem, was in ihrem Körper vorgeht, in einem nothwendigen Verhältniß stände. Der Wille als Wille hängt nur von Gott ab, als der Wille aber eines bestimmten Menschen hängt er auch vom Körper ab. Die Bewegungen der Seele, welche wir mit den reinen Geistern gemein haben, habe ich die natürlichen Neigungen genannt, hier werde ich die Leidenschaften betrachten, d. h. die Erschütterungen, welche die Seele bei Gelegenheit der Bewegung der

Lebensgeister natürlicher Weise empfindet. Als
 sinnliche Bewegungen. Durch einen sinnlichen
 Instinct bin ich überzeugt, daß meine Seele mit
 meinem Körper verbunden ist, oder daß mein Körper
 einen Theil meines Wesens ausmacht, Evidenz habe
 ich davon nicht. Die Seele wird aber durch diese
 Vereinigung mit dem Körper nicht körperlich, so
 wenig als der Körper dadurch geistig wird; eine jede
 Substanz bleibt was sie ist. Als zwei ganz entge-
 gengesetzte Gattungen von Dingen, kann der Geist
 sich nicht von selbst mit dem Körper verbinden,
 nur vermittelt der Verbindung mit Gott empfindet
 die Seele den Schmerz, wenn der Körper verletzt
 wird. Die Empfindungen und Bewegungen der
 Seele begleiten zwar die Erschütterung der Fibern
 im Gehirn, aber diese sind nicht die Ursachen von
 jenen. Sie sind nur die gelegentlichen Ursa-
 chen. Die natürlichen oder gelegentlichen
 Ursachen wirken eigentlich nicht, sondern nur die
 Wirksamkeit Gottes. Es ist nur ein Gott und nur
 eine wahre Ursache, die diesen Namen verdient.
 Eben so wie der Körper nicht auf die Seele ein-
 wirkt, so auch sie nicht auf den Körper. Die Seele
 hat gar keinen Antheil an den Bewegungen des Kör-
 pers, denn sie denkt nicht an die Muskeln u. s. f.
 und weiß nichts von ihrer Lage u. s. w. Die Be-
 weise darum, welche man anführt dafür, daß die
 Thiere Seelen haben (z. B. daß ein geschlagener
 Hund schreit), beweisen nur, daß aus dem Mecha-
 nismus der Maschine das Schreien folgt (vielmehr

wenn der Hund manchmal auch nicht schrie, könnte man dergleichen eher folgern). Die Körper haben nicht die Kraft sich zu bewegen, weil die Materie nur das Vermögen hat bewegt zu werden. Man könnte also daraus schließen, daß sie von den Geistern bewegt werden; aber es giebt kein erklärliches Verhältniß zwischen den endlichen Geistern und den Bewegungen der Körper, im Gegentheil sieht man die Unmöglichkeit eines solchen Verhältnisses ein. Also ist es Gott allein, welcher die Körper bewegt. Ja er kann diese Kraft nicht einem endlichen Geiste mittheilen, weil das ihn allmächtig machen hiesse. Wenn wir also den Arm bewegen wollen, so bewegt ihn Gott. Er vollführt unsern Willen, der einmal befohlen hat und itzt immer gehorcht. Selbst dann hebt er unsern Arm wenn wir ihn gegen seine Ordnung brauchen. 12)

Das sechste Buch behandelt die Methode. Die Hauptregel ist: Man gebe nur den Sätzen seinen vollen Beifall, welche evident sind, d. h. bei denen man sieht, daß man von seiner Freiheit einen schlechten Gebrauch machen würde, wenn man nicht beistimmte. Da die Sonne, welche die Geister erleuchtet, niemals untergeht, und also die Begriffe der Dinge beständig gegenwärtig sind, so wird um in allen Vorstellungen Evidenz zu erhalten, nur nöthig sein, unserm Geiste mehr Aufmerksamkeit und mehr Ausdehnung zu geben. Wie es dreierlei Verhältnisse giebt, das eines Begriffes zu einem Begriff, das eines Begriffes zum Dinge oder umge

lehrt, und Verhältnisse zwischen zwei Dingen, so auch dreierlei Wahrheiten und Falschheiten (Beispiele von allen dreien sind die Sätze: $2 \times 2 = 4$, es giebt eine Sonne, die Erde ist gröfser als der Mond). Unter ihnen sind die ersten ewig und unveränderlich und daher der Maafsstab für alle andern, zur Entdeckung der andern gebrauchen wir stets die Sinne. Es gibt dann auch noch Verhältnisse von Verhältnissen und so ins Unendliche zusammengesetzte Wahrheiten.

Nachdem so den Irrthümern bis in die ersten Ursachen nachgespürt worden, mußten die Mittel zur Vergrößerung der Fähigkeiten und des Nachdenkens angegeben werden. Die Methode des Descartes verdient den Ruhm der Gründlichkeit, da sie eben nur nach klaren und evidenten Begriffen schließt und vom Leichterem und Einfacheren ausgehend, zum Schwereren und Zusammengesetzteren fortgeht. Indefs ist dieser Pfad mühsam und auch unsicher. Die vollkommenste aber und beste Methode, die Verbindung mit Gott so eng als möglich zu machen, ist, als Christ vor Gott zu wandeln, dem Glauben mehr Gehör zu geben, als der Vernunft, und durch den Glauben sich Gott zu übergeben. — 13)

§. 6.

Kritik der Philosophie des Malebranche.

Aus der Darlegung der Philosophie des Malebranche ergibt sich, daß sich in

der That in ihr das findet, was sich (§. 3.) als die nothwendige Consequenz des Cartesianismus ergeben hat. Es läßt sich aber auch zeigen, daß diese Consequenz nicht vollständig gezogen worden, indem theils die Accidentalität und Unselbstständigkeit der Einzelwesen nur von einer Seite behauptet wird, theils nur ein Theil der Einzelwesen seine Selbstständigkeit eingebüßt hat.

1. Es hatte sich als Folgerung des Cartesianismus gezeigt, daß die Einzelwesen als ein Nichtiges gegen die eine Substanz verschwinden. Dieses ist nun bei Malebranche ausgesprochen. Gott ist ihm nicht ein Wesen, das andern Wesen gegenübersteht, sondern das Wesen überhaupt, — er enthält deswegen die ewigen Urbilder aller seiner Geschöpfe, alle Realitäten sind in ihm idealiter enthalten, — wenn wir an ein bestimmtes Ding denken, richten wir eigentlich unsere Aufmerksamkeit auf eine einzelne Perfection Gottes u. s. w.

2. Aber das, was sich aus dem Cartesianismus nothwendig ergab, findet sich bei Malebranche nicht vollständig und consequent durchgeführt. Das

verschwinden der Einzelwesen gegen die allgemeine
 Substanz findet mehr für uns Statt als für die Ein-
 zelwesen selbst. Ihre Unselbstständigkeit ist eine
 nur ideale und keine reale, d. h. nicht sowol die
 Sache, sondern ihre Ideen sind ganz substanzlos.
 Daher werden die Ideen der materiellen Dinge Mo-
 dificationen der intelligiblen Ausdehnung, d. h.
 der Idee der Ausdehnung, die in Gott ist. Für
 uns also sind die Dinge allerdings nur Acciden-
 ten, damit ist noch nicht gesagt, daß sie es an sich
 sind. Es ist nun nicht zu leugnen, daß Aeuße-
 rungen, welche das letztere behaupten, bei Male-
 branche vorkommen; sie sind in der Darlegung sei-
 nes Systems nicht verschwiegen, die solche Stellen
 sind: „daß die Creaturen unvollkommene Parti-
 cipationen des göttlichen Wesens sind“, angeführt
 werden. Aber dergleichen Aeußerungen kommen in
 den ersten Auflagen des Werkes verhältnißmäßig
 selten vor (die eben erwähnte fehlt in den vier
 ersten), und erscheinen häufiger erst in den spä-
 teren, die überhaupt dem Spinozismus sich mehr
 nähern, mit dem sie auch eine Bekanntschaft ver-
 theilen lassen. Dann aber, wo sie vorkommen,
 werden sie durch viel mehrere ihnen entgegenge-
 setzte so zurückgenommen, oder doch modificirt,

dafs sie mehr als ahndende Prolepsen erscheinen. Dagegen ist, was mit voller Sicherheit und Consequenz ausgesprochen wird, dieses: Für unser Denken sind die Dinge nur Beschränkungen des allgemeinen Wesens, das heifst, genauer gesagt: die Ideen der besonderen Dinge nur Beschränkungen der allgemeinen Idee. Darum wird denn auch nicht behauptet, dafs die Dinge (anders als in idealer Weise) in Gott sind, sondern wir sehen sie in Gott, oder Gott sieht sie in sich, weil sie intelligibler und idealer Weise in ihm enthalten sind. In den verschiedensten Formen kehrt dieser Gedanke wieder, dessen eigentlicher Sinn eigentlich ist, dafs das Erkantwerden der Dinge (oder ihre Ideen) etwas vom allgemeinen Wesen absolut Abhängiges ist. Also allerdings eine Accidentalität der Einzelwesen, aber nur eine ideale, oder wenigstens mehr ideale, und eben deswegen nur einseitige.

2. Wenn wir aber auch, jener doch wenigstens zerstreut vorkommenden Aeußerungen wegen, den Standpunkt für vollendet ansehen wollten, und den Unterschied zwischen nur idealer und wirklicher Accidentalität der Einzelwesen fallen liefsen, so dafs wir jene für diese gelten liefsen, so ist der

ndpunkt doch noch immer darin ein unvoll-
ndiger, daß nicht alle Einzelwesen in gleiches
rhältniß der Unselbstständigkeit gesetzt werden.

sind nur die materiellen Dinge in dies Ver-
hältniß gesetzt, dagegen die Einzelwesen der an-
n Seite (die denkenden, welche M. für die vor-
glicheren erklärt) nicht. Wären diese eben so
selbstständig, so würden sie auch in Gott gesehn
rden, d. h. könnten nicht *per se* begrifen wer-
n, sondern nur als Negationen des unbeschränk-
Denkens. Man könnte nicht sich seiner Seele
f unmittelbare Weise bewußt werden, sondern
n müßte die Idee der Seele ansehen, d. h. durch
ie eben solche Beschränkung des absoluten
nkenden Wesens die eigne Seele erkennen, wie
r durch Beschränkung der göttlichen intelligiblen
sdehnung die Ideen der besondern materiellen
nge erhalten. Zwar wird Gott der Ort der Gei-
r genannt, und gesagt, daß die Geister in der
gemeinen Vernunft wohnen, aber auch hierin ist
Verhältniß nur ein äußerliches — (für die ma-
iellen Dinge ist er der Spiegel, d. h. die Summe
er ewigen Urbilder) — und lieber nennt ihn Ma-
ranche das Licht, die Sonne etc. der Geister,
daß er also für die Geister der Offenbarende

Malebranche ist nur der unvollendete Spinoza, oder dieser die Vollendung von jenem. Soll aber auch noch eine rein historische Rechtfertigung für diese Anordnung gegeben werden, so kann daran erinnert werden, daß dasjenige Werk des Malebranche, nach welchem wir vorzüglich die Darstellung seines Systems gegeben haben, in der That zwei Jahre vor dem Erscheinen der Spinozistischen Ethik herausgegeben ward, nicht zu gedenken dessen, daß, indem die Malebranchesche Lehre sogleich, die Spinozasche erst nach geraumer Zeit Anklang fand, jene sich als die erweist, die früher dem Bewußtseyn der Zeit entsprach. — Der Uebergang zu Spinoza ist bereits §. 3. sub 1. gezeigt worden, und kann seine Rechtfertigung nur nach der Darlegung seines Systemes erhalten. —

Spinoza.

§. 7.

Leben des Spinoza ¹⁾).

Baruch Spinoza (nach seinem Austritt aus der Judenschaft nannte er sich Benedict) ist in Am-

¹⁾ Quellen. Unter diesen ist zuerst anzuführen eine sehr seltne Schrift: *La vie de B. de Spinoza etc. par Jean Colerus*,

sterdam am 24. November 1632 geboren. Seine Eltern, Juden aus portugiesischem Geschlecht, waren (nicht, wie Bayle meint, arme, sondern) wohlhabende Kaufleute, die ihm eine mehr als gewöhnliche Erziehung geben ließen. Dadurch hatte sein scharfer Verstand früh Gelegenheit sich zu zeigen. Seine

Ministre de l'église Luthérienne de la Haye, à la Haye 1706. Einige Jahre später erschien von einem Anhänger des Spinoza (entweder von Lucas oder von Vraese): *La vie et l'esprit de Mr. Spinoza, Amsterd. 1719*, eine Schrift, von welcher nur sehr wenige Exemplare existirten, und die, weil man den Inhalt anstößig fand, öffentlich verbrannt ward. Der eine Theil, der das Leben allein betrifft, ist nachher nochmals erschienen unter dem Titel: *La vie de Spinoza par un de ses disciples, Hambg. 1735*, eine Schrift, die gleichfalls sehr selten ist.

Des Colerus Lebensbeschreibung von Spinoza, nur daß sie in manchen Punkten Zusätze erhalten hat, ist dann auch in einem seltenen Buche vorhanden, welches unter dem Schein, den Spinoza zu widerlegen, nur die Tendenz hat, seine Lehre zu verbreiten; es ist die Boullainvillierssche Schrift: *Réfutations des erreurs de Benoit de Spinoza par Mr. Fénelon, P. Lami et le comte de Boullainvilliers, Bruxelle 1731. 12.* Die ganze Schrift des Colerus nebst den Boullainvilliersschen Aenderungen ist in der Paulusschen Ausgabe von Spinoza's Werken dem zweiten Bande angehängt. Dasselbst findet man auch Einiges aus der Kortholt'schen Vorrede zu dem Werke seines Vaters: *de tribus impostoribus*, was den Spinoza betrifft.

Zu den Aeußerungen von Leibnitz, die Paulus gleichfalls anführt, können diejenigen gefügt werden, welche sich in dem neulich herausgegebenen Briefwechsel von Huygens finden.

Bayle, in seinem kritischen Lexicon, so wenig auch seine Polemik gegen des Spinoza System schlagend ist, hat, was das Leben anbetrifft, manche interessante Einzelheiten gegeben. Jedoch sind auch diese mit Vorsicht zu benutzen.

sein Lehrer in der hebräischen Sprache, mit der er seine Studien anfang, war Rabbi Moses Morteira, der ihn bald von dem Studium der Bibel zu dem des Talmud überführte, bei beiden aber Gelegenheit hatte, des Jünglings Gaben zu erkennen, und durch seine Fragen selbst in Verlegenheit zu kommen. Der reine Wandel, die Bescheidenheit bei dem ausgezeichnetem Geiste, Alles trug dazu bei, ihm in der Gemeinde einen außerordentlichen Ruf zu verschaffen. Zwei Jünglinge, die hinsichtlich der religiösen Ueberzeugungen zudringliche Fragen an ihn thaten, scheinen zuerst die Differenzen zwischen ihm und der jüdischen Lehre aufgedeckt zu haben. Die Folge war, daß es zu einem offenbaren Bruch zwischen ihm und Morteira und der ganzen Judenschaft kam. Der Umgang mit Christen ließ ihn zuerst den Mangel an Kenntniß des Latein schmerzlich empfinden; um es zu erlernen, begab er sich, nachdem er erst einen deutschen Lehrer gehabt, zu dem berühmten Arzt Franz Van den Ende, der neben dem Ruf der Gelehrsamkeit auch den hatte, seinen Schülern gefährliche religiöse Grundsätze beibringen (gewiß ist es, daß er nachher, mit in ein Complot gegen die französische Regierung verwickelt, gehängt wurde). Die Tochter des Van den Ende (nach Kortholt hat sie den Spinoza zuerst im Latein unterrichtet) flößte ihm eine innige Neigung ein, zog aber ihm einen gewissen Kerkerling vor (der Gegner des Spinoza, Colerus, meint, daß ein Halsband diese Wahl bestimmt haben möchte).

Von dem Studium der Theologie, dem er sich ein Jahr hingegeben hatte, wandte er sich zu dem d Physik, und wählte hier den Descartes zum Führer. Hier fing erst sein philosophisches Studium an. Die Juden, welche nicht zweifelten, daß sich zum Christenthum bekennen werde, wandten die entgegengesetztesten Mittel an, ihn daran zu verhindern; als eine Pension, die sie ihm angeboten hatten, ausgeschlagen war, stellten sie ihm nichts dem Leben. Itzt verließ Spinoza Amsterdam, und kaum war es geschehen, als die Juden (wie es sagt Morteira selbst) ihn excommunicirten, wogegen Sp. schriftlich protestirte. Dem jüdischen Gesetz gemäß, daß jeder Gelehrte ein Handwerk könnte, hatte Spinoza das Schleifen optischer Gläser gelernt. Auch im Zeichnen übte er sich, und konnte mit Kreide oder der Feder ein Portrait zeichnen. In seinem Nachlaß sah Colerus das Bild des Michelangelo, dem Sp. seine eignen Züge gegeben hatte. Vom Schleifen der Gläser erhielt er sich, indem er in der Nähe von Amsterdam unter seinen Studientheilegen sie verfertigte, und Freunde sie verkauften. (Obgleich Kortholt es behauptet, daß Sp. sich zum Christenthum bekannt habe, obgleich es gewiß ist, daß er häufig die Kirche besucht hat, so ist doch weder durch die Taufe, noch durch einen andern kirchlichen Act förmlich zu ihm übergetreten.) Im Jahr 1664 ging er nach Rynsburg nahe bei Leiden, wo er nur einen Winter zubrachte, dann nach Voorburg, bis er sich nach etwa 4 Jahren auf

an seiner Freunde im Haag niederliefs. Das Anbieten, eine Professur in Heidelberg zu übernehmen, konnte ihn nicht bewegen, diesen Wohnort verlassen. — Von seinem Tode, der am 21. Febr. 1777 erfolgte, sind viele Lügen erzählt worden, die Colerus alle nach genauer Untersuchung widerlegt hat. Er starb, wie er gelebt hat, geliebt und geachtet, im 44sten Jahre, und ist in einer Kirche im Haag beerdigt.

Was seinen Character betrifft, so ist Einfachheit und Ruhe der Grundzug seines Wesens. Man sah man ihn lachen, nie eigentlich traurig, stets freundlich, offen sich hingebend jedem Gespräche, eben so bestimmt und sicher Staatsereignisse vortragend, als klar und verständig Rath gebend im politischen Kreise, eben so freundlich die Kinder zur Frömmigkeit und zum Gehorsam ermahnend, als mit den Vornehmen, die ihn aufsuchten, verkehrend. Frei von aller Heuchelei, von jedem Interesse bewundernswerth rein, gibt es kaum etwas Ehrenderes als die Geschichte seines Lebens, wie Colerus (ein Gegner seiner Ansicht) mit diplomatischer Genauigkeit gegeben hat. Es ist schwer nicht bis in die kleinsten Züge zu wiederholen. —

Was seine Schriften betrifft ¹⁾, so erschienen

¹⁾ Die beste Ausgabe der sämtlichen Werke ist diese:

Bened. de Spinoza opera quae supersunt omnia ed. H. Birk. Gottlob Paulus, Jen. 1802 (later Th. Princ. phil. Cart.

zuerst: 1664: *Renati Descartes Principia Philosophiae pars prima et secunda more metrico demonstratae*, welchen die

Cogitata metaphysica als Anhang 1 fügt waren. (Eine Schrift, die im Jahre 1666 erschien, unter dem Titel *Lucii Antistii Cons de jure ecclesiasticorum*, hat man, weil sie auf besschen Grundsätzen beruht, dem Spinoza zuschreiben wollen, sie ist aber nicht von ihm.)

Im Jahre 1670 erschien sein

Tractatus theologico-politicus, zu welchem sich Spinoza offen in seinen Briefen bekennt, gleich er ohne seinen Namen erschien.

In seinem Todesjahr erschienen seine

Opera posthuma, mit einer Vorrede von Ludwig Meyer, einem Arzt und Freunde Spinozas. Sie enthalten:

1. *Ethica more geometrico demonstrata*, jene Schrift, die das ganze Spin. System enthält.
2. *Tractatus politicus* (nicht vollendet).
3. *Tract. de intellectus emendatione* (nicht vollendet).
4. *Epistolae et responsiones*.

— *Cogitat. met.* — *Tract. theol. polit.* — und die Briefe. Der 2te Theil die *Opp. posthuma* und *Collectanea* sein Leben betreffend).

Dann ist zu nennen:

Gfrörer, *Corpus auctorum philosophorum primae* 1ster und 2ter Band enthält sämmtl. Werke von Spinoza, ausgenommen die hebr. Grammatik.

5. *Compendium Grammatices linguae hebraeae*. (Hier ist zum ersten Mal die hebräische Grammatik in solcher Weise vorgetragen, wie die anderer Sprachen, ohne die Künsteleien, die sonst darin herrschten.)

Philosophie des Spinoza¹⁾.

§. 8.

Grundbegriffe.

Von jeher ist dem System des Spinoza von Freunden und Gegnern nachgesagt worden, daß es das consequenteste sey, das jemals aufgestellt worden. Fr. H. Jacobi machte vor Allen darauf aufmerksam. Fichte gab neben seinem eignen System dem des Spinoza dieses Lob, und so ist es denn von allen Seiten wiederholt worden. Erst in

¹⁾ Ueber das Verhältniß des Spinoza zu Descartes sind die beiden Preisschriften von Siegwart: Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie Tübing. 1816. — und von H. Ritter über den Einfl. des Cart. auf die Ausbildung des Spinozism. Leipz. 1816. erschienen.

Ueber die Philosophie des Spin. war Epoche machend und ist noch itzt bedeutend: Fr. H. Jacobi über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn, Bresl. 1785. — B. Schriften IV, 155 u. ff.

Herder: Gott, einige Gespräche, Gotha 1787. — Dann sind zu nennen: die Dissertationen von Boumann und Rosenkranz, jene Berl. 1828, diese Halle 1828.

Eine Zusammenstellung der wichtigsten Stellen aus Spinozas Schriften enthält: *Carol. Thomas, Spinozas systema philosophicum*, Regiomont. 1835.

neuerer Zeit hat Herbart dem System des Spinoza jede Consequenz abgesprochen, und nur eine Consequenz seines Characters gelten lassen. Jedoch haben sich nur wenige Stimmen ihm angeschlossen.

Wegen dieser gepriesenen Consequenz scheint es gerade bei diesem System mehr als vielen andern natürlich zu seyn, daß bei der Darlegung desselben dieselbe Ordnung befolgt wird, die sich in dem Hauptwerk des Spinoza findet. Dies ist denn auch in den besten Darstellungen der Philosophie des Spinoza, unter denen die von Fichte¹⁾ den ersten Platz einnimmt, wirklich geschehen. Haben wir nun in den bisher betrachteten Systemen das Princip befolgt, und wird es im Verlauf bei der Darlegung anderer Systeme mit wenigen Ausnahmen festgehalten werden, daß ihre Lehren wo möglich nur mit ihren Worten und in der ihnen herrschenden Ordnung dargestellt wird, so muß ich mich darüber zum Voraus erklären, warum es beim Spinoza nicht geschehen wird. Die Ethik ist bekanntlich in geometrischer Form geschrieben. Diese Form, anstatt die innere Einheit und Consequenz dieses Systems recht anschaulich zu machen, verbirgt sie vielmehr. Sechs und zwanzig Definitionen und sechzehn Axiome werden plötzlich aufgestellt. Daß mit diesen Alles Uebereinstimmend im Einklange steht, wird wohl kaum Einer im Stande seyn, ihm als besondere Consequenz anrechnen, oder

¹⁾ Gesch. der neuern Philosophie, Ansb. 1833.

gibt keine Inconsequenz. Diese 42 unbewiesenen Sätze erscheinen aber zuerst als eben so viele Anlässe und erschweren das Auffinden des eigentlichen Einheitspunktes. Dazu kommt, daß in diesen Axiomen und Definitionen nicht etwa nur der Keim des Systems (so daß daraus es sich dialektisch entwickelte, wie etwa Fichtes Wissenschaftslehre aus den ersten Grundsätzen), sondern das ganze fertige System enthalten ist. Sie enthalten nämlich das ganze System, weil sie nichts Andres sind, als die durch Abstraction gewonnene Quintessenz desselben. Nicht nur, daß Spinoza erst am Schlusse dazu kam, sich ihrer bewußt zu werden (was uns Nichts kümmert), sondern viele dieser Voraussetzungen sind sehr nur um gewisser, später in der Deduction vorkommender, Sätze willen festgestellt, daß sie auch ohne diese verstanden werden können. Endlich haben diese Voraussetzungen gar nicht gleiche Signität. Viele hätten aus anderen gefolgert werden können. Alle recurriren zuletzt auf einige wenige Grundbegriffe. Sind diese deutlich gefaßt und ihr Verhältniß festgestellt, so folgt das Wesentliche dieses Systemes mit unabweisbarer Nothwendigkeit.

Dadurch, daß hier nun diese Grundbegriffe zuerst näher beleuchtet werden, sollen einerseits Schwierigkeiten beseitigt werden, welche das Studium der Spinozaschen Schriften unnütz erschweren; dann soll der Umweg der die Sache wiederholenden Demonstrationen vermieden werden; end-

lich kann nur auf diese Weise eine Darstellung dieses Systems gegeben werden, die nichts ihm Wesentliches übergeht, ohne doch zu einer bloßen Exegese der Ethik zu werden. — Wegen dieser veränderten Ordnung wird es aber nothwendig seyn, anders als wir es bisher gehalten haben, zu einem jeden einzelnen Ausspruch das Zeichen hinzuzufügen, welches auf die Belegstelle hinweist. — Die Grundbegriffe nun, welche wir hier betrachten werden, sind (was hier nur versichert werden kann) der Begriff der Substanz, des Attributes und des Modus. —

Die Substanz.

Was den Spinozistischen Begriff der Substanz sogleich zu fassen erschwert, ist dieses, daß er am Anfange der Ethik sich in den Definitionen und Axiomen so ausdrückt, als gäbe es der Substanzen mehrere. Kommt man nun gar vom Studium der *princ. phil. Cart.* und der *Cogit. metaph.*, in welchen die Substanzen noch in ausgedehnte und denkende und die letzteren in geschaffene und unerschaffene eingetheilt werden 1), zur Ethik, so muß man um so eher glauben, daß er auch hier eine Mehrheit von Substanzen annimmt. Erst im 14ten Lehrsatz wird ausgesprochen 2) was früher schon angedeutet war, daß es nur eine Substanz gibt und dieselbe absolut unendlich sey. Da diese Umwege nur verwirren, so wird in der Darlegung verfahren werden, als hätte Spinoza sie nicht gemacht. —

Das zweite, was hier bemerkt werden muß, ist dieses: Insofern nennt die Substanz immer Gott, nicht etwa aus Heuchelei oder Furcht vor dem Namen eines Heiligen, sondern weil ihm Gott nichts Andres ist, als eben die Substanz. Die Vorstellung, die man sich von Gott hat, als von einem geistigen, persönlichen Wesen, sind, um ihn zu verstehen, ganz auf dieser Seite zu lassen, wie er denn ausdrücklich gegen sie polemisiert. Gott ist nur die Substanz und nichts Andres; die Sätze, daß nur ein Gott ist, und daß die Substanz aller Dinge nur eine ist, sind ihm identische Sätze.

Nachdem dies Beides in der Rechnung gleichmäßig abgezogen ist, bleibt als der Fundamentalsatz der Spinozistischen Philosophie dieser übrig: Es gibt nur eine Substanz, oder: die Substanz aller Dinge ist nur eine (ob man deswegen sagen kann: Alles ist nur eine Substanz, kommt daher zur Sprache): Es ist gezeigt, daß Descartes, weil er eine Vielheit von Substanzen annahm, unterscheiden mußte das *principium cognoscendi* von dem *princip. essendi* (cf. pg. 17). Fällt nun die Vielheit der Substanzen weg, so auch der Widerspruch, der diese Distinction nöthig machte. Weil die Substanz durch sich ist, wird sie durch sich begriffen. Sie ist durch sich, das heißt, ihr Begriff bedarf keines anderen Begriffs. 3)

Die Frage nun, was die Substanz sey, oder nach den Prädicaten derselben, hat auf diesem Stand-

punkte ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten. Die Definition muß nach Sp. die nächste Ursache des zu Erklärenden mit enthalten 4) (genetisch sein) (wie z. B. die Definition eines Kreises richtig ist, daß er eine Linie, welche durch das Drehen einer geraden Linie um ihren Endpunkt entsteht). Ist aber das zu Definirende ein Unerschaffnes, so muß in der Definition jede Ursächlichkeit ausgeschlossen werden, die nicht in dem Wesen des Dinges selbst liegt. Dazu kommt der berühmte, in den verschiedensten Formen ausgesprochene Satz 5): daß jede Bestimmung eine Negation ist, daß jede Determination nur einen Mangel der Existenz andeutet, und also nur das Nichtseyn des Dinges betrifft, ferner aber, daß das Unendliche durchaus keine Negation in sich haben, sondern absolute Affirmation der Existenz seyn solle. — Daher wird durch das, was von der Substanz ausgesagt wird, theils nur fremde Ursächlichkeit ausgeschlossen und gesagt, daß sie nicht hervorgebracht werden kann, theils werden alle Bestimmungen von ihr ausgeschlossen, d. h. sie nur durch negative Prädicate beschrieben, indem gesagt wird, daß sie nicht getheilt werden kann, daß sie kein Vielfaches ist u. s. w. 6). Positiv kann von ihr ausgesagt werden nur ihre absolute Beziehung auf sich selbst, so also zuerst, daß sie Ursache ihrer selbst ist, d. h. daß ihr Wesen Existenz in sich schließt. Nur ein anderer Ausdruck dafür ist, daß sie ewig ist, denn unter Ewigkeit wird nur verstan-

den die Existenz selbst, sofern sie als aus der Definition des Dinges folgend begriffen wird. Eben dasselbe sagt der Ausdruck, daß Gott nothwendig existirt. Eben so sagt auch der Ausdruck, daß Gott frei ist, Nichts als was die erwähnten Aussagen behaupteten, nämlich negativ, daß jeder fremde Zwang ausgeschlossen sey, positiv, daß Gott mit sich in Uebereinstimmung sey, d. h. nur den Gesetzen seines Wesens gemäß handle 7). Jede Bestimmung der Freiheit ist weggelassen. Alle die bisher betrachteten Prädicate sind also gar nichts Andres, als nur Umschreibungen der ersten Definition der Substanz. Soll etwas Neues von ihr ausgesagt werden, so kann das nur geschehen, indem man den zweiten Grundbegrif zu Hilfe nimmt, den Begrif des

Attributes.

Im Einklange mit Descartes behauptet Spinoza, daß die Substanz durch ihre Existenz allein nicht percipirt werden könne, sondern nur durch ein Attribut 8) (was in der Natur der Sache liegt, da die bloße Existenz nur Seyn für sich, Percipirtwerden aber Seyn für Andres ist). So ist denn dem Spinoza ein Attribut dasjenige, was der Verstand an der Substanz wahrnimmt als ihr Wesen ausmachend. 9) Hier entsteht nun die Frage nach dem Verhältniß der Attribute zur Substanz, welches der wichtigste aber auch schwierigste Punkt in der Spinozistischen Lehre ist.

Die Attribute kommen von Außen zur Substanz. Schon das Wort deutet darauf hin, nicht was der Substanz eigen ist (*proprium, proprietas*), sondern *quod ei attribuitur (sc. ab alio)*. Er sagt ferner in der Definition nicht: daß die Attribute die Substanz ausmachen, sondern sie seyen, was der Verstand an ihr wahrnimmt, und wo er den Ausdruck braucht, daß die Attribute das Wesen der Substanz ausdrücken 10) (*exprimunt*), ist es immer der Verstand, für den das Wesen so ausgedrückt wird. Der Verstand aber gehört, wie Sp. ausdrücklich sagt, nicht zur Substanz als solcher 11). Die Attribute sind also Bestimmungen, welche ein äußerer Verstand an die Substanz bringt, die an sich ganz bestimmungslos ist. — Sie kann keine Bestimmung, d. h. Negation in sich zulassen. Soll nun etwas Bestimmtes von ihr ausgesagt werden, so kann es nur geschehen, indem der Verstand an sie Bestimmungen heranbringt. Deswegen kann auch Spinoza, wo er von der Substanz gesprochen hat, hinzufügen, daß das Attribut ganz dasselbe sey, wie die Substanz, nur daß es Attribut genannt wird im Verhältniß zu einem Verstande, welcher der Substanz eine bestimmte Natur zuschreibt 12). Die Attribute sind also Bestimmungen, welche allerdings das Wesen der Substanz ausdrücken; weil sie es aber auf eine bestimmte Weise ausdrücken, die Substanz selbst aber keine bestimmte Weise des Seyns hat 13), fallen sie außerhalb der Substanz in einen betrachtenden Verstand.

Dieses äußerliche Verhältniß der Substanz zu den Attributen zeigt sich auch, wenn man zusieht wie viele und welche Attribute der Substanz Spinoza annimmt. Wären die Attribute etwas der Substanz selbst Inhärirendes und ihr Nothwendiges, so müßte von einer bestimmten Zahl von Attributen die Rede seyn, d. h. von gerade so vielen, als der Substanz eigen sind. Aber eine solche Nothwendigkeit, d. h. Bestimmtheit, ist nicht in ihr, also ist sie ganz indifferent gegen die Zahl der Attribute, die an sie gebracht werden. Eben so wenig kann sie aber irgend ein Attribut von sich ausschließen, weil dies hiesse, ihr eine bestimmte Idiosynkrasie zuschreiben; also wird gesagt, daß die Substanz unendlich viele Attribute habe 14), d. h. es können alle möglichen Attribute in sie gesetzt werden. Trotz dieser unendlich vielen Attribute wird sie nur unter zwei Attributen betrachtet, unter dem Attribut des Denkens und dem der Ausdehnung. Gott, oder die Substanz ist also denkend, sofern der Verstand ihn unter dem Attribut des Denkens, und ausgedehnt, sofern der Verstand ihn unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet 15). Und zwar liegt der Grund dazu, daß er nur unter diesen Attributen betrachtet wird, nicht in Gott, sondern darin, daß der betrachtende menschliche Geist (oder die Idee eines existirenden Körpers) nur Ausdehnung und Denken in sich findet 16). Darum wird Gott nur unter diesen beiden betrachtet. Das hindert ihn aber nicht zu sagen, er habe von Gott eine eben

so klare Idee wie von einem Triangel, obgleich er viele Attribute Gottes nicht kenne 17). Also nur unter zwei Attributen wird die Substanz betrachtet. Dafs es aber nicht scheine als bestimme die Substanz selbst sich gerade zu diesen beiden, werden sie zu zwei zufällig ausgewählten von den unendlich vielen (d. h. für die Substanz zufällig).

Deswegen sind denn auch die Attribute als ganz selbstständig gefafst, oder müssen *per se* begriffen werden 18). Sie haben diese Selbstständigkeit erstlich gegen einander 19) und müssen sie haben, weil ein äußerer Verstand bald so, bald anders die Substanz betrachtet, — der Begriff der Attribute aber ist sogar nicht abhängig von dem Begriff der Substanz; eben weil sie *certam essentiam* ausdrücken, können sie nicht nothwendige Folgen aus der, jede Bestimmung ausschließenden, Substanz seyn. Die Bestimmtheit ist der Substanz fremd, also kann ihr bestimmtes Wesen, d. h. das Attribut nicht aus ihr erklärt werden, sondern muß *per se* begriffen werden.

Mit dieser Selbstständigkeit der Attribute ist aber die Einheit der Substanz gar nicht gefährdet. Vielmehr nur dadurch, dafs die Attribute als selbstständig gefafst werden, kann die Einheit der Substanz erhalten werden 20). Wären sie in ihrer Bestimmtheit vom Begriff der Substanz abhängig, so müßte in dieser ein Trieb, sich in den Attributen zu expliciren, d. h. sich zu bestimmen, also Negation angenommen werden, und sie wäre nicht mehr die eine mit sich identische Substanz. —

Fassen wir nun das Resultat von dem bisher betrachteten zusammen, so ist es dies: Es giebt nur eine Substanz. Aufser ihr kann keine gedacht werden. Diese ist nun ausgedehnte oder denkende Substanz, je nachdem sie unter dem einen oder dem andern Attribute gedacht wird. Unter welchem sie gedacht werde, wird sie gleich richtig erkannt, selbst ist es gleichgültig, ob sie als denkender als ausgedehnt gedacht wird. Die *res extensa* und die *res cogitans* sind ein und dieselbe Sache, nur verschieden betrachtet, nämlich die Substanz, die selbst dagegen indifferent ist, wie sie betrachtet werde.

Bedenkt man nun bei diesem Resultate, daß nach Spinoza die Substanz = Gott, so ist es nicht verwundern, daß man ihn einen Pantheisten nennt. Was es mit diesem Vorwurf auf sich habe, und ob er richtig sey, wird klar werden, wenn der obige Grundbegriff betrachtet worden ist, der Begriff des

Modus.

Wenn die Substanz nur eine ist, und aufser ihr nichts Reales gedacht werden kann 21), so heisst daraus zu folgen, daß die Substanz = Alles, Gott = die Welt u. s. w. sey. Mit dem Wort Alles oder auch Welt bezeichnen wir die Summe aller bestimmten Existenzen; es fragt sich nun, wie verhält sich nach Spinoza die Substanz (Gott) zu einem Einzelwesen, oder, in einer andern beliebigen Form, wie geht das Endliche aus dem Unendlichen

hervor? — Diese Frage beantwortet nun Spinoza nicht; nicht etwa, weil dies ein Mysterium betrifft, sondern weil nach seinem Standpunkte die Frage sinnlos ist. Jene Frage setzt nämlich voraus, daß das, wozu Gott sich verhalten, oder was aus dem Unendlichen hervorgehen soll, Etwas ist, eine Existenz und Selbstständigkeit für sich hat. Aber nach Spinoza existirt das Endliche als Endliches gar nicht. Denn da jede Bestimmtheit ein *non-esse*, die Endlichkeit aber nur Bestimmtheit ist (22), so ist das Endliche als solches gar nichts Wirkliches, sondern nur das ist wirklich, was unbegrenzt, nicht bestimmt ist, d. h. die unendliche Substanz. Sollen daher die endlichen Dinge wahres Seyn, d. h. reale Existenz haben, so können sie dies nur, insofern sie nicht-endliche, nicht-einzeln sind, sondern Eins ausmachen. So sind sie in Gott, in welchem *omnia sunt simul natura*. Als endliche Dinge also haben sie gar kein Seyn, wohl aber kommt ihnen ein Seyn zu, nämlich sofern sie erkannt werden nur als wechselnde Ausdrücke oder Formen der einen unveränderlichen Substanz. Dieses ist nun der Begriff des Modus oder der Affection. Der Modus (oder die Affection der Substanz) ist daher in einem Andern, wodurch er begriffen wird (23), d. h. er ist nur in Gott und wird nur in Gott begriffen (24). Für sich sind die Modi gar Nichts, so wie etwa bei den Wellen des Meeres das Reale, Substanzielle nur das Meerwasser, die Wellen aber stets schwindende, nie

nie seyende Gestalten sind. Es ist darum ganz falsch, daß man, wie etwa Bayle, sagt, nach Spinoza sey die Substanz aus den Modis zusammengesetzt, oder diese die Theile der Substanz. Die Zusammensetzung setzt selbstständiges Bestehn der Theile voraus, nun aber existirt gar Nichts aufser Gott 25), also hiesse Gott aus den Modis oder auch den Dingen zusammensetzen: Seyendes aus Nichtseyendem zusammensetzen, was eben so absurd wäre, wie wenn man sagen wollte, ein Quadrat sey aus Kreisen zusammengesetzt 26). Da wir nun eine Summe von Einzelwesen, oder ein Aggregat derselben, Welt nennen, so springt es in die Augen, daß es eben so falsch ist, dem Spinoza nachzusagen, er identificire Gott und Welt. Er identificirt sie so wenig, daß ihm die Welt als Welt, d. h. als ein Aggregat von Einzelnen gar nicht existirt und gar nicht existiren kann, weil die Existenz der einzelnen Dinge in der That gar keine Existenz ist 27). Die einzelnen Dinge existiren als solche gar nicht, existiren nur, sofern sie als Modificationen, Affectionen der Substanz angesehen werden, sind nur Affectionen der Attribute Gottes 28), und deswegen werden sie nur so (d. h. als Modi) richtig angesehen.

Es giebt nämlich eine dreifache Weise die Dinge zu betrachten. Wir percipiren Vieles durch die Sinne, und dieses gibt die Erkenntniß durch verworrene Erfahrung, oder durch Zeichen, mit welchen wir sogleich gewisse Ideen verbinden. Bei-

des ist die Erkenntniß des ersten Grades oder Meinung, Imagination. Dann erkennen wir aus allgemeinen Begriffen und folgern aus Eigenschaften der Dinge, und dies ist das Erkennen des zweiten Grades, — endlich gibt es noch eine dritte Erkenntnißweise und das ist die intuitive Vernunfterkentniß 29). Diese letztere ist nothwendig wahre Erkenntniß 30). Nun ist es das Wesen der Vernunft, die Dinge als nothwendig zu betrachten 31), oder auch sie zu betrachten (gewissermaßen) als ewige, d. h. als in der ewigen Natur Gottes gegründet 32) oder als Affectionen der ewigen Substanz. Nur die Imagination betrachtet sie als zufällig 33). Diese ist aber auch der einzige Grund alles Irrthums 34), weil sie die Dinge nicht richtig, nur nach verworrenen Ideen, betrachtet. — So, durch die Imagination betrachtet, sind die Modi Dinge. Sie haben also nur ein scheinbares, kein reales Seyn, es kommt ihrem Begriff kein Seyn zu, oder ihr Wesen schließt keine Existenz in sich 35), sie erscheinen nur als Dinge, weil sie von der Imagination abstract, nicht richtig, gefaßt werden. Auf diesem Standpunkt der Imagination, welcher die Modi als einzelne Dinge betrachtet, entsteht die Anschauung der *natura naturata* (etwa unsere Welt), d. h. aller Modi der Attribute Gottes, sofern sie als Dinge angesehen werden 36). Dagegen gibt die Substanz, wenn sie, abgesehen von allen Modis, in sich, d. h. richtig betrachtet wird, die Anschauung der *natura*

naturans 37). Diese wird von keinem Modus berührt; Verstand und Wille, d. h. Modi des Denkens, haben eben so wenig Geltung hinsichtlich der *natura naturans*, als Ruhe und Bewegung, die Modi der Ausdehnung 38). Während es darum, wenn wir die Substanz als *natura naturans* ansehen, kein Zufälliges gibt, ist jedes einzelne Ding etwas absolut Zufälliges und Vergängliches 39), eben weil es kein eigentliches Seyn hat. —

Weil die einzelnen Dinge gar keine Selbstständigkeit gegen die Substanz haben, kann von einem Verhältniß beider nicht die Rede sein. Nicht einmal von einem Causalitätsverhältniß, weil dieses einerseits voraussetzt, daß die Wirkung, indem sie aus der Ursache hervorgeht, aus ihr wirklich heraustrete, andererseits, weil ein solches Verhältniß nur angenommen werden kann, wo beide Seiten desselben (Ursache und Wirkung) irgend etwas Gemeinschaftliches haben und bis auf einen Grad identisch sind. Da nun die Dinge weder außer Gott etwas sind, noch als Dinge etwas Gemeinsames mit ihm haben 40), Spinoza aber dennoch von einer Causalität Gottes spricht, so kann diese nur behauptet werden, indem Gott nicht zur transeunten, sondern nur zur immanenten Ursache der Dinge gemacht wird 41), d. h. eigentlich nicht Ursache, sondern Substanz, Materie, Substrat ist (so wie etwa die Ursache der Wellen nicht das Meer ist, sondern der Wind). Alle die gewöhnlichen Vorstel-

lungen, die man mit dem Begriff der göttlichen Causalität verbindet, werden darum entfernt. Da Wille nur ein Modus ist, so folgt daraus von selbst, daß Gott nicht aus freiem Willen handelt 42), ja es kann nicht einmal ein solches Ausschüßheraustreten, was man sonst Handeln nennt, angenommen werden 43). Aus seiner Nothwendigkeit folgt Alles, seine Macht ist sein Wesen selbst 44). Was darum in Gottes Macht ist, ist wirklich 45), einen Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit annehmen, hiefse Gott eine thörichte Freiheit zuschreiben 46). Noch thörichter aber ist es, anzunehmen, daß Gott nach einem gewissen Zweck handle, denn dies heißt ihn einem Andern unterwerfen 47). Bei Gott ist Grund seines Handelns Grund seines Seyns; wie er nicht um eines Zweckes willen da ist, so handelt er auch nicht um eines Zweckes willen 48). Eine solche Ansicht würde Gottes Vollkommenheit aufheben, indem sie einen Mangel in Gott statuirt 49).

Wenn so die Substanz in sich, oder als *natura naturans* betrachtet, durch nichts von Außen bestimmt ist, so ist dagegen in der *natura naturata* alles Einzelne ein Endliches und eben deswegen von seines Gleichen determinirt. Es ist also nothwendig, daß jedes Einzelne, d. h. jedes endliche Ding, das eine bestimmte Existenz hat, determinirt ist von einer Ursache, die wieder ein endliches Ding ist, und so fort bis ins Unendliche 50).

enn wäre es eine nothwendige Folge unmittelbar aus der Substanz, so wäre es eben kein endliches Ding mehr 51). Weil aber diese sich bedingen an endlichen Dinge eigentlich nichts andres sind, als die Modi der einen unveränderlichen Substanz, so gibt es auch hier keinen absoluten Zufall, sondern alles ist, wie es ist, nothwendig 52) und die Dinge können sich in keiner andern Ordnung produziren 53).

§. 9.

Körperwelt und ideale Welt.

Wie die Substanz unter den zwei Attributen des Denkens und der Ausdehnung gedacht wird, so auch der Complex ihrer Modificationen, oder die Welt, und wenn wir von der Substanz nur die beiden Attribute percipiren, so auch keine andern einzelnen Dinge, als solche, die Modi der Ausdehnung oder des Denkens sind 54). Je nachdem nun die Welt unter dem einen Attribute gedacht wird oder dem andern, ist sie entweder die Körperwelt (denn ein Körper ist ein Modus, welcher Gottes Wesen, sofern er ausgedehnt gedacht wird, auf eine gewisse Weise ausdrückt 55), oder die Welt der Ideen. Natürlich sind diese beiden Welten in vollkommener Uebereinstimmung, denn genau genommen, sind sie dieselben Modificationen derselben Substanz, nur daß diese unter verschiedenen Attributen gedacht wird, und der Satz, daß der Zusam-

menhang der Ideen und der Dinge derselbe sey 56), versteht sich eigentlich von selbst. Die immanente Ursache eines jeden Dinges ist natürlich die Substanz, aber immer nur unter demjenigen Attribut gedacht, von welchem jenes Ding eine Modification ist. Das heißt, die materiellen Dinge sind Modificationen der Substanz, sofern sie ausgedehnt, die Ideen ihre Modificationen, sofern sie denkend gedacht wird 57). Es ist darum falsch zu sagen, daß ein Ding existirt, weil Gott es vorher gewollt oder erkannt hat, denn Wollen oder Erkennen sind Modi des Denkens, ein Modus der Ausdehnung aber, wie doch das materielle Ding ist, kann nicht aus Modis des Denkens folgen, sondern die materiellen Dinge folgen aus der göttlichen Ausdehnung, so wie die Ideen aus seinem Denken 58). Eben so ein Fehler würde begangen werden, wenn man die Modi verschiedener Attribute auf einander als auf ihre Ursache zurückführen, und etwa eine Idee aus ihrem Ideate ableiten wollte 59). Jedes Ding (d. h. Modus der Substanz sofern sie ausgedehnt) ist von einem Dinge, jede Idee (d. h. Modus der denkenden Substanz) von einer Idee bedingt, nicht aber ein Ding von einer Idee, oder eine Idee von einem Dinge 60).

Was nun vom Complex aller Modi gilt, dasselbe gilt auch von jedem einzelnen Modus. Jeder ist, je nachdem er unter dem einen oder dem andern Attribut betrachtet wird, entweder Ding, oder Idee, oder auch Seele dieses Körpers. Dies gilt

in allen Dingen, die deswegen alle beseelt sind.
 Es gibt es hier graduelle Unterschiede 61). Der-
 selbe Modus nun, welcher mehr Perfection in sich
 enthält, als ein anderer, ist der vorzüglichere, er
 wird betrachtet werden unter welchem Attribute er
 alle, so daß, auf je mehr Weisen der Körper
 percipirt werden kann, um so geschickter der Geist
 62). Um darum zu erkennen, um wie viel ge-
 schickter der menschliche Geist ist, als alle andern,
 so man nur die Natur seines Körpers kennen zu
 können 63). Die Frage nach dem Verhältniß des
 Körpers und der Seele ist daher auf diesem Stand-
 punkt leicht zu beantworten 64). Leib und Seele
 sind ein und dasselbe Ding, nur unter ver-
 schiedenen Attributen betrachtet 65), der Geist ist
 nichts Andres als die Idee des Körpers, d. h.
 ist ihm dasselbe Ding, nur daß er unter dem At-
 tribut des Denkens betrachtet wird 66). Daher ist
 es, was das Wesen des Geistes oder der Seele
 macht, nicht das Denken überhaupt, sondern nur
 ein Modus des Denkens, nämlich die Idee eines
 bestimmten (seines) Körpers 67). Daraus folgt
 von selbst, daß weder der Geist auf den Kör-
 per, noch der Körper auf den Geist einwirken
 kann 68). Daß unsre Willensentschlüsse mit Ver-
 änderungen des Körpers und umgekehrt zusammen-
 hängen, ist kein Einwand dagegen, denn was wir
 Willensentschluß nennen, ist nichts anderes als eine
 Determination unsers Körpers, nur unter einem an-
 deren Attribute betrachtet 69). Die Meinung, daß

unser Körper dem Geist gehorche, hat ihren Grund darin, daß wir nicht wissen, wie viel der Körper ohne ihn auf rein mechanische Weise ausrichten kann 70). Daher kann der menschliche Geist sich nur erkennen, indem er die Affectionen seines Körpers percipirt, denn er ist nichts andres, als die Idee seines Körpers, oder die Erkenntniß desselben, welche in Gott ist 71). Wie es eine Idee des menschlichen Körpers in Gott gibt (die eben unsere Seele ist), so auch eine Idee oder Erkenntniß der menschlichen Seele 72). Diese Idee verhält sich zum menschlichen Geiste eben so, wie der Geist zum Körper und ist mit ihm eben so verbunden 73). Wenn daher Geist und Körper eine und dieselbe Sache nur unter verschiedenen Attributen, so sind der Geist und die Idee des Geistes eine und dieselbe Sache unter demselben Attribute. Diese Idee des Geistes, d. h. Idee der Idee ist in der That nothwendige Form der Idee, sofern diese nur als Modus des Denkens, abgesehen von aller Beziehung auf ein Object, betrachtet wird. Sobald nämlich Einer etwas weiß, weiß er auch daß er weiß u. s. f. ins Unendliche 74).

Der einzelne Mensch, in dessen Begriff die nothwendige Existenz nicht liegt, ist darum nichts Andres, als ein Modus der göttlichen Substanz 75). Man kann daher sagen, daß: „der Mensch erkennt“ nichts anders heißt, als: Gott, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er das Wesen dieses einen Menschen constituirt (d. h. als

Modus) hat diese oder jene Idee 76). In dieser Beziehung kann man den menschlichen Geist einen Theil des göttlichen Verstandes nennen 77) und sagen, daß alle Intelligenzen zusammen gleichsam die unendliche Intelligenz bilden 78), so wie alle Körper zusammen gleichsam die unendliche Ausdehnung, aber nur gleichsam, denn man muß nicht vergessen, daß diese sogenannten Theile nicht ohne die Substanz seyn oder gedacht werden können 79), also auch nicht Theile im prägnanten Sinne sind., Weil nun der Mensch nur ein Modus ist, gilt von ihm, was von allen andern Modis gilt, daß er in der endlosen Reihe der bedingenden Ursachen steht, und also nicht von ihm freier Wille prädicirt werden kann 80). Denn da der Willensentschluß nichts andres ist, als Modification des Körpers, so folgt, daß der Wille eben so wie der Körper, stets von etwas determinirt seyn muß. Die Menschen halten sich für frei, weil sie der determinirenden Ursachen nicht bewußt sind 81). Der sogenannte Wille, oder besser die einzelnen Willensacte bestehen in dem Vermögen zu bejahen oder zu verneinen. Dieses ist stets durch die Idee des Bejahen oder Verneinten determinirt 82) (z. B. die Idee des Triangels determinirt mich, zu bejahen, daß seine 3 Winkel = 2 R.). Also ist Verstand und Wille dasselbe 83).

Die zuletzt angeführten Sätze des Spinoza bahnen nun den Weg zu seiner

§. 10.

Praktischen Philosophie.

Wir sind thätig, wenn in oder außer uns etwas geschieht, wovon wir die vollständige (adäquate) Ursache sind, leidend, wenn in oder außer uns etwas geschieht, wovon wir gar nicht oder nur theilweis die Ursache sind 84). Daraus folgt, daß der Geist nur thätig ist, sofern er adäquate Ideen hat, und leidend nur, sofern er nicht adäquate Ideen hat 85). — Denn er hat alle seine Ideen, indem Gott in ihm denkt. Seine Ideen aber sind adäquat, wenn Gott nur diese Ideen hat, unadäquat aber, wenn Gott zugleich auch andre Ideen hat 86). Hat darum der Mensch eine unadäquate Idee, so ist er nur theilweis Ursache (— Gott ist die vollständige Ursache, aber Gott, wie er nicht die Seele nur dieses Menschen, sondern auch anderer Seelen constituirt —), das heißt leidend 87). Da alles Thätigseyn aus adäquaten Ideen folgt, so kann Passivität dem Geist nur zukommen, sofern er etwas an sich hat, was eine Negation involvirt, oder sofern er betrachtet wird als ein Theil der Natur, welcher für sich, ohne andere Theile, nicht gedacht werden kann 88). Daher ist der Geist nur leidend, indem er in der Imagination befangen ist, welche etwas Unbestimmtes ist, wovon der Geist befreit werden muß 89) (Imagination ist die verworrene Idee von der Beschaffenheit des Kör-

pers) 90). Je mehr unadäquate Ideen der Geist hat, desto mehr ist er leidend, je mehr adäquate, um so mehr ist er thätig 91). Je mehr er aber thätig ist, um so vollkommener ist er 92). Wie alle andern Dinge, so strebt auch der Geist darnach, seine Realität zu erhalten und zu vermehren. Dieses Streben ist Wille, wenn man blofs vom Geist, Trieb oder Begierde, wenn man vom Geist und Körper spricht, — dieses Streben ist mit dem wirklichen Seyn des Dinges unmittelbar gesetzt 93). Da nun, was die Thatkraft des Körpers, auch die Denkkraft des Geistes mehrt, so strebt der Geist darnach, was jene vermehrt 94). Das Uebergehn des Geistes zu gröfserer Perfection oder Realität ist Freude, das Umgekehrte ist Trauer 95). Freude, verbunden mit der Idee einer äufseren Ursache derselben, ist Liebe, Trauer, verbunden mit der Idee einer äufseren Ursache derselben ist Haß 96).

Aus Freude, Trauer und Begierde werden dann alle übrigen Affecte abgeleitet, und ihre Wirkungen als nothwendig dargethan 97).

Die Unfreiheit des Menschen besteht in dem Unvermögen, seine Affekte zu bändigen und zu unterdrücken. Ein Affekt ist ein Leiden der Seele, d. h. eine confuse Idee, wodurch der Geist einen gröfseren oder geringeren Grad von Existenz seinem Körper zuschreibt, und wodurch er dazu gebracht wird, etwas Bestimmtes zu denken 98). Die gewöhnlichen Vorstellungen, die man mit den Wor-

ten gut und böse verbindet, beruhen auf Irrthümern. Gutes und Böses bezeichnet nichts Positives in den Dingen selbst, sondern nur Vorstellungen und Begriffe, die wir durch Vergleichung der Dinge uns bilden 99). Wir bilden uns nämlich aus der Anschauung von einzelnen Dingen einen gewissen Allgemeinbegriff. Diesen behandeln wir nun so, als wäre er die Regel für das Seyn und Thun aller Einzelwesen. Streitet nun eines mit ihm, so glauben wir, daß es seiner Natur nicht entspreche und unvollkommen sey 100). Das Böse, die Sünde ist aber gar nichts Positives, denn nichts geschieht gegen Gottes Willen, der Begriff der Unvollkommenheit kommt uns nur, indem wir Etwas mit einem Andern vergleichen. So ist also das Böse eine Negation, die nur in unserer Vorstellung als Etwas erscheint. Bei Gott ist keine Idee des Bösen 101). Es ist Privation, d. h. bloße Abwesenheit, in sich selbst gar Nichts 102). Wäre Böses, Sünde, etwas Wirkliches, so wäre Gott gewiß ihr Urheber 103). Jetzt aber sind diese Begriffe nur verschiedene Weisen, wie unsere Imagination afficirt wird, reine Imaginationsformen, die man fälschlich braucht, als sagten sie Etwas von den Dingen selbst 104). Man muß aber die Vollkommenheit der Dinge nur nach ihrer Natur und nach ihrer Wirksamkeit beurtheilen, und nicht darnach, daß sie uns ergötzen oder uns mißfallen 105). Der Natur eines jeden Dinges kommt nichts Anderes zu, als was mit seiner Ursache nothwendig

gesetzt ist 106). Man könnte den Einwand machen, daß da jede Sünde entschuldigt sey, und Alle selig werden müßten. Dies folgt gar nicht. Es kann Einer sehr wohl zu entschuldigen seyn, und dennoch verdammt werden, wie ein vom tollen Hunde Gebissener unschuldig ist und dennoch erstickt wird 107).

Um nun mit den Worten Gut und Böse, welche beibehalten werden, einen bestimmten Begriff zu verbinden, wird unter Gut verstanden, wovon wir gewiß wissen, daß es uns nützlich, unter Böse, wovon wir wissen, daß es verhindert, eines Gutes theilhaft zu werden 108). Tugend ist nichts anderes, als Macht (Tüchtigkeit), d. h. die Tugend des Menschen besteht in der Kraft, hervorzubringen, was aus seiner Natur erklärt werden kann 109). Ich sündige deswegen nur deshalb nicht gegen alle Gesetze oder bejahe Verbrechen, weil dies mit meiner Natur streitet 110). Da die Vernunft nichts gegen die Natur verlangt, so verlangt sie, daß Jeder suche, was ihm nützlich ist. Wirklich nützlich ist, was ihn zu größerer Perfection oder Realität bringt. Es muß also Jeder sein Seyn zu bewahren und zu erhöhen suchen 111). Da nun Tugend das Handeln nach den Gesetzen der eignen Natur ist 112), so ist, je mehr einer seinen wahren Nutzen oder größere Realität sucht, er um so tugendhafter und im umgekehrten Falle um so untüchtiger 113). Wenn der Mensch etwas aus unadäquaten Ideen (d. h. aus Mangel an Er-

kenntniß und also passiv) thut, so kann man nicht sagen, daß er aus Tugend handle 114). Aus Tugend handeln, nach den Gesetzen seiner Natur handeln, nach der Vernunft leben, sein Seyn erhalten u. s. w. sind darum gleichbedeutende Ausdrücke 115). Da nun das Wesen der Vernunft Erkennen ist, so ist, wonach wir streben, nichts andres, als dieses, und der Geist, wenn er der Vernunft folgt, hält nichts für nützlich, als was zum Erkennen beiträgt 116), also nichts für gut, als dieses, und nichts für übel, als was uns daran verhindert 117). Das höchste Gut ist die Erkenntniß Gottes, und die höchste Tugend des Geistes: Gott erkennen 118). Dieses Gut ist allen Menschen gemein und Alle können sich seiner gleich freuen, da es zum Wesen des menschlichen Geistes gehört, eine adäquate Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes zu haben 119). Da, je geschickter der Körper zum Afficirtwerden und Afficiren ist, um so geschickter der Geist zum Erkennen, so folgt, daß Alles, was jenes bewirkt, gut und nützlich ist 120).

Freude ist, wie es in ihrem Begriffe liegt, etwas Gutes, Trauer etwas Schlechtes 121), eben so Alles, was eine Trauer involvirt; so ist z. B. Mitleiden etwas Unnützes, d. h. Schlechtes 122). Eben so ist Demuth keine Tugend, eben so Reue nicht, denn sie macht den Menschen doppelt elend, weil dadurch eine doppelte Passivität in ihm ist 123). Höchstens ist beides besser, als das ihnen entge-

engesetzte Extrem 124). — Die Erkenntniß des Bösen ist (da sie Trauer ist und also Passivität) eine unadäquate Erkenntniß, und wenn der Mensch nur adäquate Ideen hätte, so hätte er keinen Begriff vom Bösen 125), dann aber auch nicht vom Guten, weil Gutes und Böses Correlata sind 126).

Wenn Spinoza, wie wir gesehen haben, dem Willen die Macht, sich selbst zu bestimmen, genommen hat, so vindicirt er dagegen dem Denken die Macht, das Genommene wieder zu geben, die Macht nämlich, durch Befreiung von der Knechtschaft die wahre Freiheit zu erlangen.

Ein Affect, der ein Leiden ist, hört auf in Leiden zu seyn, sobald wir eine klare Idee von ihm haben, denn er ist nur ein Leiden, weil er eine verworrene Idee ist 127). Da wir nun von jeder Affection unseres Körpers uns eine klare Idee machen können, so folgt, daß Jeder sich davon befreien kann, von einem Affect zu leiden 128) (er braucht sich nur eine klare Idee von ihm zu machen). Je mehr der Geist alle Dinge nothwendig anerkennt, um so weniger leidet er 129) (denn mit der adäquaten Idee kann das Leiden nicht bestehen). Von dieser Erkenntniß gilt, daß je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, wir um so mehr Gott erkennen 130).

Der Geist allein kann alle Affectionen des Körpers auf die Idee Gottes beziehen, indem er sie nur erkennt 131). Wer sich und seine Affecte nur erkennt, freut sich, und hat dabei zugleich die

Idee Gottes, das heißt er liebt Gott 132), und zwar um so mehr, je mehr er sich und seine Affecte erkennt. Die Erkenntniß jedes Affectes gibt uns solche Freude, d. h. Liebe zu Gott, denn auch die Trauer ist, so lange sie in ihrer Ursache, d. h. als nothwendig erkannt wird, nicht Trauer, sondern Freude. Wir können also Gott nicht als Ursache der Trauer ansehen (weil sie eben, wo sie als von Gott verursacht erkannt wird, nicht mehr Trauer verursacht 133)). Die Dinge mit der dritten Erkenntnißweise oder *sub specie aeternitatis* erkennen, heißt sie als aus Gottes Nothwendigkeit folgend betrachten 134). Sofern der Geist nun sich und seinen Körper so erkennt, hat er damit die Erkenntniß Gottes, und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott begriffen wird 135). Dies wissend, freuen wir uns, und haben dabei die Idee Gottes als der Ursache unserer Freude, daher entspringt aus der dritten Erkenntnißweise die intellectuelle Liebe zu Gott 136), in welcher wir Gott als ewiges Seyn erkennen. Da Gott über alle Passionen erhaben ist, so kann er eigentlich nicht lieben und nicht hassen 137), und wer, Gott liebend, wünscht, von ihm wieder geliebt zu werden, wünscht eigentlich, Gott solle aufhören Gott zu seyn 138). Die intellectuelle Liebe unterscheidet sich von jeder anderen dadurch, daß sie ewig ist, so wie Seligkeit von Freude sich dadurch unterscheidet, daß diese ein Uebergang zu größserer Vollkommenheit, jene das Begabtseyn mit der Vollkom-

men-

menheit selbst ist 139). Wie die Ideen des Menschen eigentlich Gedanken Gottes sind, so ist die Intellectualalliebe des Menschen zu Gott eigentlich die Liebe, womit Gott sich selber liebt, sofern er durch das, *sub specie aeternitatis* betrachtete, Wesen des menschlichen Geistes ausgedrückt ist, das heisst: Unsere Liebe zu Gott ist ein Theil (vergl. pg. 78.) seiner unendlichen Liebe zu sich selbst 140). Gottes Liebe zu sich selber und zu den Menschen ist eine und dasselbe. Nur in der ewigen Liebe zu Gott besteht unsere Seligkeit oder Freiheit 141). In Gott gibt es nothwendig eine Idee, welche das Wesen des Körpers unter der Gestalt der Ewigkeit darstellt, und diese Idee ist dasjenige im menschlichen Geist, was absolut ewig ist 142). (Darunter muss man nicht unendlich lange Dauer verstehen, denn Ewigkeit (z. B. einer Wahrheit) hat mit der Dauer oder der Zeit gar keine Aehnlichkeit, sollte die Letztere auch endlos gedacht werden 143). Dauer ist dasjenige Attribut, unter dem wir das Beharren der geschaffenen Dinge denken 144), und ist daher nur eine abstracte Auffassung der Existenz 145)). Daher kann der menschliche Geist nicht untergehn, sondern Etwas bleibt übrig, was ewig ist, freilich nicht Dauer hat. Die Dauer besteht nur so lange, als die Imagination, d. h. der Körper existirt 146). Imagination, so wie jede Passivität, daher auch jede Liebe ausser der intellectualen Liebe, — eben so Erinnerung, Gedächtniss, hört natürlich auf 146).

Der Geist ist ewig, sofern er die Dinge unter Gestalt der Ewigkeit erkennt 148). Je mehr darum der Geist nach der dritten Erkenntnißweise erkennt, um so mehr ist er jeder Passivität entzogen, und desto weniger fürchtet er den Tod, weil ein um so größerer Theil von ihm übrig bleibt 149). Da nun, wer den geschicktesten Körper hat, auch einen Geist hat, der am meisten erkennen kann, so folgt daraus, daß ein solcher auch einen Geist hat, dessen größter Theil ewig ist 150). Dieser ewige Theil des Geistes ist die Vernunft, der verschwindende ist die (leidende) Imagination 151). Auch wenn wir nichts wüßten von unsrer Ewigkeit, würde Tugend und Frömmigkeit unser Ziel seyn 152), denn die Seligkeit ist nicht als Lohn der Tugend anzusehn, sondern die Tugend selbst ist Seligkeit, und deswegen der Weise so viel mehr, als der Thor, der seinen Lüsten fröhnt 153). —

Im genauesten Einklange mit seinem ganzen System steht des Spinoza Rechtsansicht, so wie seine Lehre vom Staate. Unter dem natürlichen Recht ist nichts Andres zu verstehen, als die natürlichen Gesetze und Regeln, wonach irgend etwas geschieht, und so hat ein jedes Ding gerade so viel natürliches Recht, als es Macht zu existiren und zu wirken hat, d. h. das Recht eines jeden geht gerade so weit, wie seine Gewalt 154), so wie etwa die Fische, weil sie von Natur die Macht haben, kleinere zu verzehren, dies als ihr natürliches Recht haben 155). Nach dem natürlichen

Recht ist also nur das verboten, was Niemand will und was Niemand kann 156). Von diesem Standpunkt aus ist es deswegen gleich Recht, nach seiner Vernunft, oder nach seinen Begierden zu handeln, denn auch wer dieses thut, handelt nach den Gesetzen seiner Natur; d. h. nach seinem natürlichen Recht 157). Nur wenn man diese Grundsätze festhält, kann man sich vor dem gewöhnlichen Fehler schützen, den alle die begehen, die, wenn sie eine Ethik schreiben wollen, eine Satyre geben, und welche, wenn sie vom Staatsrecht sprechen, nur eines in Utopien meinen 158). Vielmehr muß, statt solcher Behandlung, eine Staatslehre das demonstrieren, was mit der Praxis übereinstimmt, und hat die Handlungen der Menschen weder zu verspotten, noch zu bedauern oder zu verdammen, sondern zu begreifen 159). —

Diesen Grundsätzen gemäß gibt denn Spinoza etwas, was man eine Physik des Staates nennen könnte, wo, von dem Grundsatz ausgehend, daß Macht und natürliches Recht identisch seyen, in ähnlicher Weise, wie es Hobbes gethan hat, als der natürliche Zustand der beschrieben wird, in dem die Menschen Feinde von einander sind 160). Ohne einen Widerspruch gegen diesen Begriff des natürlichen Rechtes kann sich eine Gesellschaft bilden, indem nämlich jeder Einzelne seine Macht dem Ganzen überträgt, welches deswegen um so stärker wird 161). Dieses Recht der Menge ist nun, was man Herrschergewalt nennt 162). Im natürlichen Zu-

ist die Aufgabe der folgenden (zweiten) Periode der Geschichte der neueren Philosophie.

1. Es ist oben, wo der Begriff des Modus entwickelt wurde, geflissentlich eine Frage übergangen, die wir jetzt aufwerfen, nämlich, wo denn die Modi herkommen? In der Substanz selbst ist eine Nothwendigkeit, daß sie *certo et determinato modo exprimatur*, im Gegentheil wird sie *in se*, d. h. ohne die Modi, am richtigsten betrachtet. Wäre in der Substanz selbst die Nothwendigkeit, daß sie sich in Modis manifestirte, so hätten diese ein nothwendiges Seyn, d. h. ihrem Begriff käme Existenz zu (was ausdrücklich geleugnet wird). Sie wären also in diesem Falle zu hoch geachtet, dagegen aber die Substanz herabgesetzt. Denn wenn sie in sich die Nothwendigkeit hätte, bestimmte Ausdrücke ihrer selbst zu manifestiren, so hätte sie in sich selbst die Determination, sich zu manifestiren, und zwar in einzelnen (d. h. determinirten) Weisen. Das ist aber nicht möglich, denn die Substanz kann keine Negation in sich haben, eine solche Nothwendigkeit aber oder ein solcher Trieb wäre, als eine Determination, Negation der Substanz. Die Modi finden sich also

neben der Substanz ein. Ganz wie die Attribute in einen äußern Verstand fallen, so liegt die Nothwendigkeit, die Substanz in Modis zu sehn, nicht in ihr, sondern in uns, d. h. in unserer Imagination, welche den Modis Dingheit, für sich bestehende Existenz leiht, denn mit der Vernunft, *sub specie aeternitatis* angesehen, sind sie *non-entia*. Die Substanz, in sich betrachtet also, ist nur *natura naturans*, nur dadurch, daß wir sie mit der Imagination betrachten, kommt uns der Begriff der *natura naturata*, d. h. der Summe von Modis (Zwar spricht Sp. von nothwendigen Modificationen (Eth. I. prop. 21 — 23.), aber nur so problematisch, wie von mehrern Substanzen (s. p. 56.) Nur einmal (pr. 28.) kommt beiläufig im Schol. eine Assertion drüber vor, und Ep. 66. nennt Sp. sogar als solche: den unendlichen Verstand, und Ruhe und Bewegung. Die ganze Ethik, ausdrücklich aber prop. 31. und 32. Coroll. 2. berechtigen, diese Sätze, als sogleich zurückgenommen zu übergehen.) —

Hier nehmen wir nun wieder auf, was (p. 53.) bemerkt wurde, daß des Spinoza Consequenz oft der Gegenstand des Streites gewesen sey. — Es sind in unsrer Darstellung die drei Grundbegriffe oben an gestellt, und dann die übrige Masse so

geordnet, daß sich der Zusammenhang der übrigen Lehre mit jenen deutlich ins Licht setze. Nennt man nun Consequenz dies, daß ein System den aufgestellten Grundsätzen treu und damit im Einklange bleibe, so kann man dem Spinoza die Consequenz nicht absprechen. Aus so einer Substanz, aus solchen Attributen, aus solchem Verhältniß beider und endlich aus solcher Ansicht von den Einzelwesen folgt alles Uebrige nothwendig, wie man sich leicht überzeugen kann. Nennt man aber innere Consequenz eines Systems nur diejenige Beschaffenheit, nach welcher Alles aus einem Keim sich entwickelt, so fällt das Urtheil über Spinoza allerdings anders aus. Jene drei Grundbegriffe stehn, wie gezeigt ist, als eben so viel verschiedene, von einander unabhängige Anfänge da. Das *quatenus*, welches Spinoza so oft braucht, und wodurch er die Grundbegriffe von einander trennt, ist eben nichts Andres, als der Ausdruck ihrer völligen Unabhängigkeit, die nicht zu entfernende Scheidewand zwischen ihnen. Diese Unabhängigkeit ist in der Darlegung aufgewiesen, indem gezeigt ward, daß Attribut und Modus nicht ihren nothwendigen Grund nur in der Substanz haben.

2. Der Grund dieses Mangels an innerer Einheit kann nur in dem liegen, was die Attribute und

... von der Substanz ausschließt. Wir
 ... sehen, als sowohl die Attribute ihre Stel-
 ... e von der Substanz bekommen,
 ... Substanz keine Negation in sich zuläßt,
 ... *terminatio negatio* ist. Dieser Satz
 ... es ganzen Spinozistischen
 ... — Man muss auch nicht glau-
 ... häufig in einem Briefe
 ... dieses System gekom-
 ... bereits oben beim
 ... den Spinozismus
 ... als es aus dem
 ... die Prädicate
 ... der Substanzen rein
 ... die Substanz als das allein
 ... — Dieser Satz ist nun, wenn
 ... Negation verstanden wird, auch
 ... Dies ist aber bei Spinoza
 ... die Negation als bloße
 ... *negatio*, *negatio*, als bloßes
 ... Das Positive, so zu sagen, in der Ne-
 ... wodurch sie, indem
 ... bestimmte Negation ist.
 ... Negation, die zugleich
 ... wird von Spinoza

übersehen. Es wird übersehn, daß die Negation nicht nur Abwesenheit ist (in welchem Falle es ganz richtig wäre, daß die Negation nur Subjectives, in uns Fallendes sey), — sondern daß jeder Trieb, jede Lebendigkeit die Negation in sich enthält als seine Bedingung. Jacobi hat darum nicht so Unrecht, wenn er dieses System auf das alte *ex nihilo nil fit* zurückführt, denn in der That, wird die Negation als bloße Abwesenheit gefaßt, so gibt es kein Werden, denn das Werden hat zu seiner Bedingung, oder zu seinem Moment, die Negation, die zugleich Position enthält, indem das Werden der reale Widerspruch ist. — Weil nun Spinoza nur diese Negation kennt, kann er in der Substanz keine Negation statuiren. Deswegen ist aber seine Substanz auch dieses Starre, in das, wie treffend gesagt worden ist, „Alles hineingeht und Nichts herauskommt“, — sie ist unlebendig, weil kein Trieb (d. h. Negation) in ihr ist, sich zu entäufsern, daher hat die Substanz keine eigentliche Ursächlichkeit in sich, daher kein Selbstbewußtseyn welches ohne Gegensatz nicht denkbar ist, daher keinen Willen und keine Zwecke, weil dies Alles ein Aufzuhebendes, d. h. Negation voraussetzte u. s. w. — Daraus folgt ferner, daß nach dieser

Lehre ein eigentliches sich auf sich selber beziehendes Selbstbewußtseyn des einzelnen Individuums nicht statuirt werden kann, weil das Selbstbewußtseyn, als negative Beziehung auf sich selbst, einen andern Begriff der Negation voraussetzt. Diese letztere Behauptung scheint im Widerspruch zu stehen mit *Eth. II. prop. 20* und *21. c. schol.*, wo, wenn auch das Wort *conscientia* oder *Ego* nicht gebraucht wird, doch vom Bewußtseyn die Rede ist. Ich habe in der Darstellung (unter No. 72. 73. 74.) diese Sätze mit aufgenommen, weil — ich mit ihnen nichts anzufangen weiß, und eben deswegen doppelt den Schein fürchten mußte, als wollte ich sie in dieser Verlegenheit verheimlichen. Meiner Meinung nach konnten sie dort füglich auch wegbleiben, weil ohne sie das System eben so verständlich wäre und weil sie mir zu dem Uebrigen gar nicht zu passen scheinen ¹). Aber auch wenn (was

¹) Die Gründe, die mich bewegen, dieses auszusprechen, sind diese: Erstlich steht jene Stelle ganz isolirt da, und wird von der Idee des Geistes, welche mit dem Geiste eben so verbunden sey, wie dieser mit dem Körper, d. h. wie die Idee mit ihrem Ideale, weiter fast gar nicht gesprochen; selbst da nicht, wo das doch am ersten erwartet werden mußte, *Eth. V. prop. 22* und *23.*, wo von der Ewigkeit des Geistes die Rede ist. Zweitens verläßt

ich nicht zu können aufrichtig gestehe) jene Stellen als mit dem übrigen System in Einklang ste-

den Spinoza hier ganz die ihm sonst so eigenthümliche Schärfe im Sondern der Begriffe. Denn wenn wirklich der Geist und seine Idee, wie *prop. 21. schol.* sagt, ein und dasselbe Ding unter demselben Attribut sind, so hört ganz und gar ihr Unterschied auf, — es kann dann auch nicht von ihnen gesagt werden, daß sie so mit einander verbunden seyen, wie Körper und Geist, denn (zu geschweigen, daß Verbindung nur zwischen Zweien, d. h. Unterschiedenen Statt finden kann) die Verbindung des Körpers und Geistes, oder ihr Verhältniß ist eben dieses, daß sie, obgleich ein und dasselbe Ding, unter verschiedenen Attributen gedacht werden. Endlich aber streitet diese Stelle ganz und gar mit denjenigen Stellen, welche ich in der Darstellung unter No. 71. angeführt habe, und welche nothwendige Folgerungen des ganzen Systems sind, nämlich mit *Eth. II. prop. 23.* und *19. demonstr.*, wo ausdrücklich steht, daß der Geist sich nur erkennt, indem er von den Affectionen seines Körpers weiß. — Nach allem Diesen ist meine Ansicht von jener Stelle diese, daß Spinoza (vielleicht durch ein praktisches Bedürfniß verleitet) durch Einschlebung derselben Etwas in sein System zu bringen suchte, was eigentlich in demselben keinen Platz findet. Es würde mir zur größten Freude gereichen, wenn ich hierin eines Besseren belehrt würde; alle Darstellungen des Spinozismus führen diese Stellen nur an, ohne Etwas dazu zu thun, den Zusammenhang derselben mit dem übrigen Systeme nachzuweisen.

Der Druck war schon bis hierher gediehen und selbst diese Anmerkung schon gesetzt, als mir eine neue Darstellung des Spinozismus bekannt ward: C. B. Schlüter: Die Lehre des

stellt also nur in den Beurtheilenden), aber nicht
 eine Negation, nicht Opposition. Daher
 alle jene Folgerungen, welche das Spinozistische
 System, trotz seiner erhabenen Ethik, mit Recht
 als der Moralität gefährlich ansehen lassen.

3. Die Anwendung aber jenes Satzes: *Omni-
 terminatio etc.*, zugleich mit dem einseitig gefas-
 sen Begriffe der Negation, bringt nicht nur diese
 Irrthümer hervor, welche gegen alle Vorstellungen auf
 unserm Standpunkte streiten, sondern bringt auch
 das ganze System mit sich selbst in offenen Wider-
 spruch, indem dadurch ein Resultat hervorgebracht
 wird, das mit dem Anfange nicht zusammenstimmt
 (vgl. §. 3. sub 1.). Nämlich wegen jenes Satzes
 folgen die Modi nicht nothwendig aus der Substanz,
 sondern finden sich neben ihr ein. Damit ist aber
 schon der Anfang dieser Philosophie, daß nur die
 Substanz ist, und Alles in ihr seinen Grund hat,
 verlassen. Wäre die Negation nicht nur *carentia*,
 könnte sie daher in der Substanz statuiert werden,
 und eben damit ein Trieb, das Einzelne als ein
 Wirkliches hervor-, d. h. aus sich heraus zu
 zwingen, dann wäre die Substanz wirklich das Herr-
 schende, durch welches alles Einzelne ist. Das geht
 aber nicht, und es bleibt so nur übrig, was denn

Spinoza auch ausspricht, daß sich das Einzelne von Außen neben der Substanz einfindet. Es kommt also von Außen dazu, damit ist es aber etwas Unabhängiges, außer der Substanz für sich Bestehendes, d. h. etwas Substanzielles, Wesentliches. Es bedarf auch gar nichts, wenn darauf erwidert wird: nach Spinoza seyen die einzelnen Dinge gar nicht Wirkliches, sondern nur in unserer Imagination Seyendes; denn dann ist wenigstens diese einzelne Imagination, d. h. die verworrene Idee eines einzelnen Körpers (also, unter dem andern Attribut betrachtet, ein einzelner Körper) das, was sich neben der Substanz einfindet, und nicht aus ihr hervorgeht. Also auch in diesem Falle zeigen sich die Einzelwesen (die einzelnen Imaginationen) als ein von der Substanz Unabhängiges. So ist also Spinoza selbst, weil jede Determination (als Negation in seinem Sinne) von der Substanz ausgeschlossen wird, dazu gekommen, das Determinirte selbstständig seyn zu lassen, und den Einzelwesen ein Seyn für sich außer der Substanz zuzuschreiben. (Haben sie dies Seyn nur in' unserer Imagination, so ist es diese, also immer ein Einzelwesen, die selbstständig ist.) War nun der Anfang des Systems: „daß nur die unbestimmte Sub-

tanz Seyn hat“, — so zeigt sich dagegen innerhalb des Systems, als aus jenem ersten Satz selbst folgend, der ihm entgegengesetzte: Das Einzelwesen ist ein Wesentliches, hat wahres eyn. —

Wird der Anfang mit diesem Resultat zu gleicher Zeit festgehalten, so ist das ein Widerspruch und dieser bildet eben die Inconsequenz und Manelhaftigkeit dieses Systems, welche durch die eingehobenen *quatenus* nicht vermieden, höchstens verdeckt wird. Das Resultat aber, als das, was sich zuletzt ergeben hat, ist eben die Wahrheit, und dieses Resultat, als die Wahrheit fest gehalten und in Einzelnen durchgeführt, ist der Inhalt desjenigen Systems (oder derjenigen Systeme), welches oder welche) auf Spinoza folgen. Es ist zu sehn, was sich über den weitem Verlauf der Entwicklung zum Voraus bestimmen läßt.

4. Das Thema, welches diese Entwicklung durchzuführen hat, ist also: Die Einzelwesen sind Wesentliches, Selbstständiges. Nun sind aber, wie sich ergeben hat, die Einzelwesen von zweierlei Art, je nachdem sie der einen oder der andern Seite, der materiellen oder der geistigen, angehören. Die Dinge sind, um den bisher gewöhnlichen Ausdruck

zu behalten, sowol ausgedehnte als denkende Dinge. Beide, oder richtiger, jede Art von Einzelwesen muß (da sie gleich berechtigt sind, Abth. I. §. 13. sub 3.) in dem philosophirenden Bewußtseyn sich als die wesentliche geltend machen. Da sie aber als sich entgegengesetzt gefaßt sind (auch im Spinozismus sind Denken und Ausdehnung absolut getrennt), so wird, die materiellen Dinge als das Wesentliche zu setzen, nur möglich seyn, indem ihre Substantialität geltend gemacht wird gegen die denkenden. Umgekehrt werden aus demselben Grunde die denkenden Individuen nur dadurch als das Wesentliche geltend gemacht werden können, daß man die materiellen, als minder berechtigte, gegen sie herabsetzt. Da es nun unmöglich ist, daß der relative Vorzug, den die eine Seite gegen die andre, und diese gegen jene erste erhält, von einem und demselben System zugleich beiden gegeben wird, so läßt sich zum Voraus dieses bestimmen, daß neben einander beide Richtungen in der Philosophie sich werden geltend machen müssen. Um eine passende Bezeichnung für diese beiden Richtungen zu finden, sehen wir auf das zuletzt betrachtete System. In diesem waren die Einzelwesen der einen Seite: *res*, die der andern: *ideae*

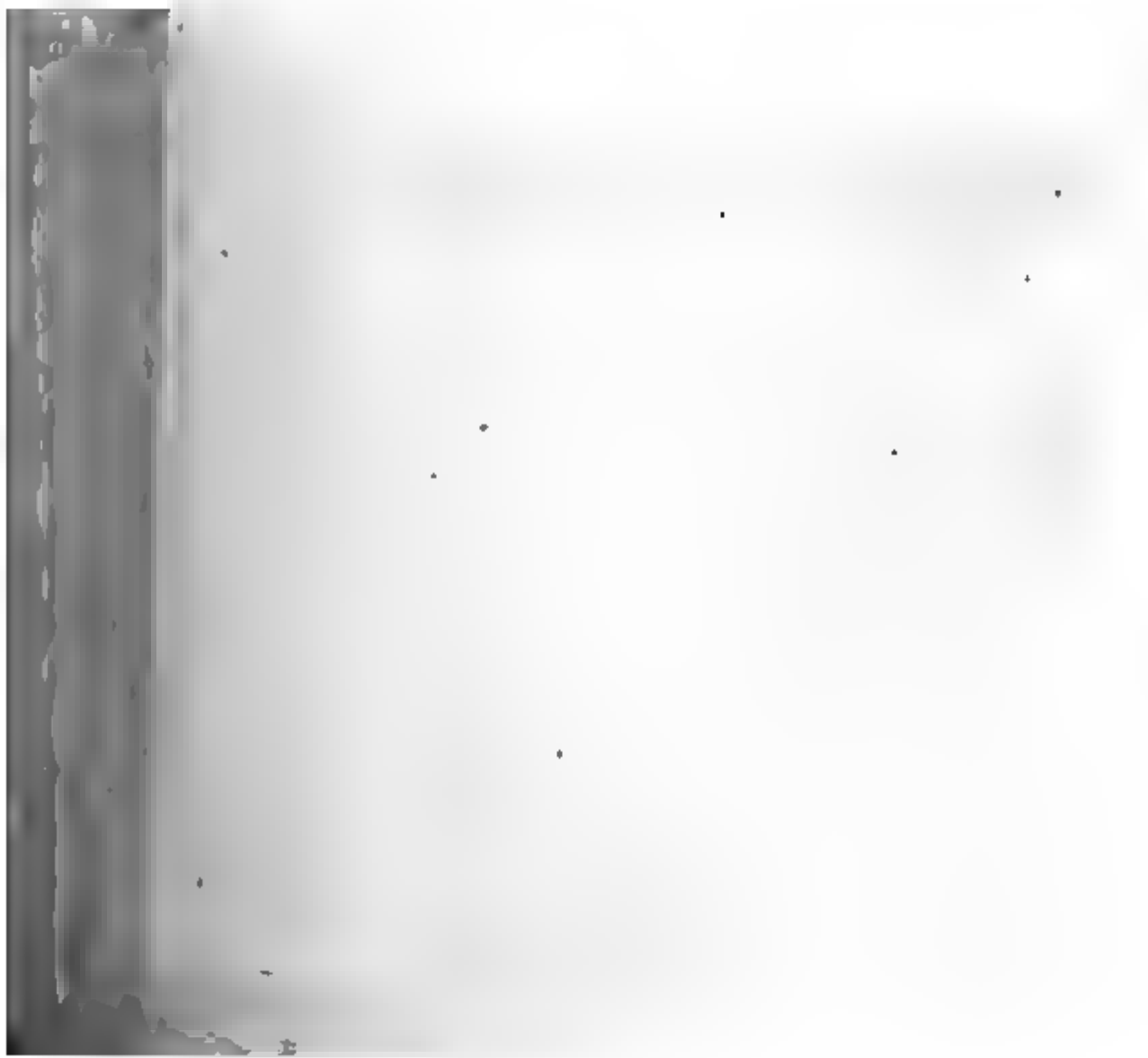
so genannt; nennen wir nun nach dieser Bezeichnung diejenige Ansicht, die besonders hervorhebt, daß die materiellen Dinge das Wesentliche sind, Realismus, dagegen diejenige, welche besonders die Substantialität der geistigen Individuen hervorhebt, Idealismus (Namen, aus denen übrigens nichts weiter gefolgert werden soll, oder statt dessen man auch andere, wenn sie passender erscheinen sollten, setzen kann), so wird sich nach dem eben Gezeigten sagen lassen: Es muß sich jetzt zwischen einander und von einander abgesondert die realistische und idealistische Richtung in der Philosophie geltend machen.

Damit aber, daß diese Nothwendigkeit eingetreten ist, ist auch eine Periode der Geschichte der Philosophie beschlossen. Sie war begonnen, und nun damit auch ihre Aufgabe bestimmt (vgl. Einl. 7.), durch ein System, in welchem beide Seiten als sich berechtigt erschienen, und höchstens von dem subjektiven Vorzuge einer Seite die Rede sein konnte, der im Verlauf der Entwicklung auch nachschwand. Alle die Systeme, die wir betrachten haben, waren durch diese Bestimmung gebunden, und auch das Letzte, welches sie als ganz selbstständig darstellte, stellte diese Unselbstständigkeit dar.

digkeit als für beide Seiten ganz gleich dar. Itzt aber ist die Nothwendigkeit eingetreten, alternirend die eine Seite der andern vorzuziehn, d. h. es werden itzt Systeme auftreten, die, anders als die bisher betrachteten, zur Aufgabe haben werden, alternirend die eine Seite besonders auszubilden. Damit ist ihr Charakter: Einseitigkeit, gegen die gedrungene Ganzheit und Allseitigkeit der bisher betrachteten Systeme. Diese haben ihr Ziel in Spinoza erreicht, welcher eben gezeigt hat, wohin die von Descartes begonnene Bahn zunächst führt, so lange von der gleichen Berechtigung beider Seiten, und ihrer Bestimmungen gegen einander, als der ausgedehnten und denkenden Dinge, nicht abgegangen wird. Indem aber nun diese ganz neue Aufgabe sich geltend gemacht hat, sind wir auch in eine neue Periode der Geschichte getreten, deren Inhalt eben die Entwicklung der beiden nothwendig auszubildenden Einseitigkeiten ist. —

Zweite Periode

**Alt die neben einander sich ausbildenden
alistischen und idealistischen Systeme
zwischen Spinoza und Kant.**



Zweite Periode.

A.

Die realistischen Systeme dieser Periode.

§. 12.

Die realistische Richtung in der Philosophie tritt, eben so wie die idealistische, nicht sogleich in ihrer äußersten Konsequenz auf, sondern beide erscheinen in sich entwickelnden System-Reihen. Den Anfang der realistischen Reihe bezeichnen mehrere philosophische Systeme, welche nur von der negativen Seite dem Realismus in die Hände arbeiten, und das sind die Systeme der Skeptiker und Mystiker dieser Periode. —

1. Es ist in der Einleitung (Abth. I. p. 124.) gesagt worden, daß ein völliges Verschwinden

systeme nun, welche dies leisten, werden die Periode schliessen, indem dann erfüllt worden, was die Aufgabe derselben ist. Sehn wir nun zu, ob die Wirklichkeit dem bisher Deducirten entspricht, d. h. ob wirklich so die idealistische und realistische Tendenz bis zu dem angedeuteten Extrem sich geltend gemacht hat, so ist das in der That der Fall. Aber diese extremen Stufen des Realismus und Idealismus sind nicht sogleich in ihrer Vollendung erschienen, sondern es zeigt sich eine Succession von Systemen, oder vielmehr zwei Reihen von Systemen (eine von realistischen und eine von idealistischen), welche die Aufgabe dieser Periode ihrer vollständigen Lösung entgegen geführt haben. Die Periode wird also nicht nur von einem Paar von Systemen, sondern von zwei System-Reihen erfüllt. Wie es nach dem Deducirten sich ergeben hat, gehen beide gleichzeitig neben einander her. Wenn diese Reihen gleich correspondiren, so weichen sie doch in einer Hinsicht wesentlich von einander ab. Namentlich im Anfang der Entwicklung, aber auch sonst, geht die Entwicklung der realistischen Reihe mehr, als es bei der idealistischen geschieht, in vielen (kleinen) Schritten fort, d. h. wir finden bei jeder eine Menge von philosophischen Systemen,

von denen jedes, weiter gehend und dem Ziel sich mehr nähernd als das frühere, doch nur in einzelnen Seiten von ihm abweicht, in andern aber noch mit ihm auf gleicher Stufe steht. Darin liegt denn, daß die Entwicklung der realistischen Richtung von einer Vielheit eben darum nicht so bedeutender Philosophen repräsentirt wird, als die idealistische Reihe darbietet. In dieser tritt eine geringere Anzahl auf, jeder derselben hat aber darum, da der Weg gleich lang ist, mehr zu vollbringen und erscheint eben deswegen als bedeutender und wichtiger. (Daher sind hier nicht weniger Stufen, aber weniger Individuen, die sie successive ersteigen.) Dieser Unterschied macht sich nun namentlich am Anfange dieser Periode geltend, wo — wie wir sehen werden — ein einziges System der idealistischen Reihe einer Vielheit von Systemen der andern als das Gegengewicht sich gegenüberstellt; dagegen am Ende der Periode gleicht sich dieser Unterschied mehr aus.

2. Wenn so beide Richtungen sich neben einander entwickeln und dabei nicht je zwei Glieder desselben sich genau correspondiren (in welchem Fall man immer die resp. Antagonisten zugleich betrachten könnte), so wird die Darstellung deutlicher,

ann jede Reihe, abgesehn von der andern, bis
ihrem Ziele verfolgt wird. Welche von beiden
iten zuerst betrachtet wird, scheint, eben weil
der Willkühr des Darstellers überlassen bleibt,
nz zufällig. In dieser Lage hat die Darstellung
rauf Rücksicht zu nehmen, was das Zweckmäßi-
re ist, und dazu gibt das eben sub. 1. Bemerkte
n Fingerzeig. Es ist gesagt, dafs einer Mehrheit
n auf einander folgenden und sich ergänzenden
präsentanten der realistischen Tendenz, ein Einzi-
r¹⁾ der andern Seite als correspondirendes Gegen-
wicht entgegentritt. Schon dies würde es zweck-
mäfsig machen, erst den Fortgang da zu betrach-
n, wo er sich in mehreren Stufen fixirt hat,
n daran die Gröfse des Fortschrittes auf der an-
rn Seite zu erkennen. Kommt nun noch dazu,
fs jener Eine nicht etwa ihm selber unbewußt
; Gegenmann dieser ganzen Vielheit dasteht, son-
rn sie alle von seinem Standpunkt aus angreift
id bestreitet, und also zum Verständniß sei-
r Lehre, die zum Theil in der Polemik gegen
ne sich ausbildet, die Bekanntschaft mit den ihri-
n vorausgesetzt werden muß, so wird es keine

¹⁾ Leibnitz.

unbegründete Willkühr seyn, wenn die Darstellung damit beginnt, die Entwicklung der realistischen System-Reihe zu geben.

3. Die realistischen Systeme werden also die Tendenz haben, den materiellen Einzelwesen auf Kosten der geistigen eine Bedeutung zu geben, d. h. ihnen ein Uebergewicht zuzugestehen. Es wird daher bei der Tendenz, mit welcher wir es itzt zu thun haben, das Bestreben dahin gehn, nicht nur subjektiv (wie etwa Descartes die materielle Seite), sondern auch objektiv die geistige Seite gegen die materielle herabzusetzen. Dies Bestreben enthält ein doppeltes Moment; es muß nämlich, um ein solches Uebergewicht hervorzubringen, einerseits die geistige Seite in ihrem Werthe herabgesetzt, andererseits die Dignität der materiellen Dinge erhöht werden. Jenes kann man die negative, dieses die positive Seite jener Tendenz nennen. Diese beiden Seiten können zusammenfallen, oder aus einander treten und sich folgen, — worüber sich zum Voraus nichts bestimmen läßt. Nur so viel kann gesagt werden, daß, wenn sie der Zeit nach auseinander treten, und etwa ein System nur das eine Moment vor dem andern hervorheben will, es dann das negative Moment seyn muß, welches vorher

sich geltend macht, weil das positive jenes schon mit enthält als seine Voraussetzung. Sehn wir nun in der Wirklichkeit zu, wie sich jene realistische Tendenz gezeigt hat, so finden wir, daß das Letztere der Fall ist, d. h. daß wirklich das eine (das negative) Moment sich unabhängig vom andern geltend gemacht hat. So treten denn zuerst philosophische Bestrebungen auf, welche nur das (negative) Resultat haben, das geistige Einzelwesen als schwaches und kraftloses darzustellen, das sich als ein untergeordnetes zu verhalten habe, ohne daß sie darum (positiv) die materiellen Dinge erhoben hätten. Nach diesen erst vereinigt sich mit dieser bloß negativen Seite die Tendenz, (positiv) den materiellen Dingen ein größeres Ansehn zuzuschreiben. Es sind darum jene, die auch der Zeit nach früher auftreten, als der Uebergang zu dieser anzusehn. Jene negative Seite ist nun wiederzuerkennen in den Skeptikern und Mystikern dieser Periode, während die positive Ergänzung derselben in der von Locke begonnenen Entwicklung des Empirismus sich wird erkennen lassen. Es werden darum erst die Bedeutendsten von Jenen betrachtet werden.

I. Die Skeptiker.

§. 13.

Characteristik der bedeutendsten Skeptiker dieser Periode und Darstellung ihrer Lehre.

Das Gemeinsame, was alle Skeptiker dieser Periode bei aller nationalen und individuellen Verschiedenheit characterisirt, ist, daß ihre Skepsis eine supranaturalistische Tendenz hat, oder wenigstens mit der supranaturalistischen Ansicht sich leicht vereinigen läßt, indem sie bei den Bestrebungen, die Schwäche der Vernunft zu beweisen, theils direct auf die übernatürliche Offenbarung hinweist, die solcher Schwäche zu Hilfe komme, theils wenigstens die geoffenbarten Wahrheiten der Religion als außer dem Bereich der Vernunft liegend darstellt, so daß sie durch die Zweifel der Vernunft nicht gefährdet werden. Das Erstere ist der Fall bei dem

englischen Skeptiker Glanvil, so wie bei dem deutschen Hirnhaim und den französischen Skeptikern le Vayer und Huet, – und wenigstens das Letztere wird man dem Wichtigsten von Allen, Bayle, nicht absprechen können.

1. Glanvil.

Joseph Glanvil, 1636 zu Plymouth in Devonshire geboren ¹⁾, in Oxford gebildet, nachher ein sehr geachteter Geistlicher, trat zuerst im Interesse der, von den Fesseln der Scholastik befreiten, mehr beobachtenden Naturwissenschaften gegen die dogmatische Philosophie auf ²⁾. Dieser sein Versuch fand einerseits große Anerkennung, andererseits aber auch viele Widersacher. Gegen diese sich zu vertheidigen, dann aber auch mit bestimmter Beziehung auf den religiösen Glauben, verfasste er im Jahre 1665 sein Hauptwerk ³⁾, in welchem er, um die Vernunft auf ein bescheidenes Forschen zu

¹⁾ Cf. *The general biographical dictionary. New edition revised by Alexander Chalmers, Lond. 1814. Vol. XVI.*

²⁾ *The vanity of Dogmatizing or confidence in opinions, manifested in a discourse of the shortness and uncertainty of our knowledge and its causes with some reflections on Peripateticism and an apologie for philosophy, 1661. 8.*

³⁾ *Scepsis scientifica or confessed ignorance the way to science, in an essay of vanity of dogmatizing and confident opinion, Lond. 1665. 4.*

beschränken, oft nicht ohne Uebertreibung darauf hinweist, daß in keinem der dogmatischen Systeme (wobei er namentlich die des Aristoteles, Hobbes und Descartes im Sinn hat) die Wahrheit sich finde. Die Schwäche der Geisteskräfte, die in der Sünde ihren Grund hat, zeigt sich nach ihm in der Erkenntniß der verschiedensten Objekte, namentlich aber in unserer Erkenntniß der Naturgegenstände. Auch liege dies in der Natur der Sache, da sich alle Erkenntniß dieser Art auf den Begriff der Causalität stütze, dieser Begriff aber nicht in der unmittelbaren Erfahrung gegeben ist (*causality itself is insensible*), und wir nur deswegen auf eine Causalität schließen, weil Etwas (die Wirkung) immer in Begleitung von etwas Anderem (der Ursache) erscheint. Diese seine skeptische Ansicht hinsichtlich der Principien der Erkenntniß hinderte den Glanvil nicht, als in einem befreundeten Hause eine Spukgeschichte viel Aufsehn machte, ein Werk über die Möglichkeit und Wirklichkeit von dergleichen zu schreiben ¹⁾. Zwar ward er, namentlich durch Boyle gewarnt, hinsichtlich solcher Erzählungen etwas misstrauischer, indess kam noch nach seinem Tode eine Sammlung von Geistergeschichten aus der neuern Zeit heraus ²⁾. Während man ihm dies mehr zu Gute hielt, entspannen sich heftige Feh-

¹⁾ *Some philosophical considerations touching the being of witches and witchcraft*, 1666.

²⁾ *Sadducismus triumphans*, 1681. 8. Nachher nochmals mit Anhängen von H. More, 1682.

den, weil er der neuern Tendenz der Naturwissenschaften vor der Schulphilosophie den Vorzug gab. In einen Streit mit Rob. Crosse verwickelt, welcher den Aristotelischen Untersuchungen allein ein Verdienst auf Kosten der neuern beilegte, gab er ein Werk gegen diesen heraus ¹⁾. Dieses ward von Crosse in einer solchen Weise beantwortet, dafs ihm die Herausgabe der Antwort verboten ward, Glanvil gab sie nun selbst, mit Anmerkungen versehen, heraus ²⁾, liefs jedoch nur wenige Abzüge davon nehmen, um Crosse's Schande nicht zu veröffentlichen. (Solche Züge von Grofsmuth werden mehrere von ihm erzählt.) In Folge eines Streites mit Stubbe erschien nach vielen gewechselten Pamphlets eine Rechtfertigung seiner Ansicht gegen die Verketzerungsversuche seines Gegners ³⁾; hierbei ist noch einer andern Schrift von ähnlicher Tendenz ⁴⁾ zu erwähnen. Glanvil starb am 4ten November 1680, und hinterliefs neben dem Ruhm eines gelehrten und edlen Mannes den eines äufserst gewissenhaften Geistlichen. Seine Predigten wur-

¹⁾ *Plus ultra or the progress and advancement of knowledge since the days of Aristotle in an account of some of the most remarkable late improvements of practical useful learning, to encourage philosophical endeavours occasioned by a conference with one of the notional way*, 1668. 12.

²⁾ *The Chew-Gazette*.

³⁾ *Philosophia pia*, 1671. 8.

⁴⁾ *Essays on several important subjects in philosophy and religion*, 1676. 4.

den sehr geschätzt, und sind, so wie auch eine Anweisung zum Predigen, in Druck erschienen.

2. Hirnhaim.

Hieronymus Hirnhaim, Dr. der Theologie, Abt der Kirche U. L. F. auf dem Sionberge zu Prag, Visitor und Generalvicar des Prämonstratenser Ordens (+ 1679), machte es sich zur Aufgabe, die Eitelkeit des menschlichen Wissens und der Wissenschaft darzuthun, indem er durch einen großen Schatz von Kenntnissen, den er selbst besaß, unterstützt, aus allen Gebieten des Wissens Beweise für ihre Unzulänglichkeit und Unsicherheit beibrachte. Auf eine wunderbare Weise mischt sich in seiner Schrift ¹⁾ Scharfsinn und Aberglaube, gründliche classische Bildung und Theophrastisch-Helmontische Naturphilosophie, Frömmigkeit, die oft an Schwärmerei grenzt, und Witz. Vom letztern gibt er namentlich dadurch Proben, daß er oft das Urtheil, welches sich ihm als das Resultat der Polemik gegen die Wissenschaft ergeben hat, in ein Anagramm ihres Namens (*scientia*) zusammenzieht, — welches Anagramm denn durch Verse, namentlich Chronosticha, erläutert wird. (So wird u. A. gesagt: *Scientia:*

¹⁾ *De typho generis humani sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, jactantia, praesumptione, incommodis et periculis tractatus brevis, in quo etiam vera sapientia a falsa discernitur, et simplicitas mundo contempta extollitur; Idiotis in solatium, doctis in cautela conscriptus. — Pragae, 1676. 4.*

Na: nesci ait — it nescia et inscia — iste Cain — inte sica — Cit sanie — Nesciüt A (nedum B etc.) — eat cinis — i nescita — Ini caste — Sci entia (sey ihr Wahlspruch, dagegen der der wahren Weisheit: **sci ens unum et supremum**) u. dgl. — Der Inhalt und Gang seines Werkes ist im Wesentlichen folgender:

Meine Absicht ist, in diesem Buche die Wissenschaften anzugreifen, deren sich die Welt am meisten rühmt, jene Afterweisheit, von der aufgeblasen, Viele sich über Andere erheben, als wenn mit ihnen alle Weisheit untergehn würde. Diese Weisheit der eitlen Menschen vergleiche ich den Wind- und Wasserhosen, denn Unzählige werden durch sie dem festen Boden der Tugend und des bessern Lebens entrissen. In unserer Zeit herrscht eine solche Gier nach Wissen und Wissenschaft, daß man kaum Einen finden möchte, der nicht gelehrt wäre, oder für gelehrt wenigstens gelten möchte. Ich weiß aber keine Krankheit, die ich für schädlicher für das menschliche Geschlecht hielte, als gerade diesen verderblichen Strudel, da ja die Begierde des Wissens es ist, wodurch alles Uebel in die Welt gekommen ist. Diese Gier, so wie das Wissen selbst, ist nicht nur der Seele, sondern auch dem Körper verderblich, der durch das übertriebene Studium sich allen möglichen Krankheiten Preis gibt 1).

Wenn das Wissen schon als gefährlich und verderblich angegriffen werden muß, so kommt noch dies hinzu, daß es selbst gar keine Sicherheit hat,

denn alles Wissen beruht am Ende doch, als auf seinen obersten Prämissen, auf der sinnlichen Wahrnehmung, diese ist aber selbst unsicher und gewährt deshalb gar keinen festen Grund der Gewissheit. Eben so unsicher sind die als gewiß angenommenen Axiome des Verstandes, denn alle werden durch positive Glaubenslehren umgestoßen. Dafs aus Nichts Nichts werden könne, wird durch die Schöpfung, dafs Gott nicht durch einen Körper begrenzt und von ihm eingeschlossen werden kann, durch die Menschwerdung, dafs ein Accidens nicht ohne Substanz seyn kann, durch die Verwandlung im Abendmahl, dafs von der Privation zum Habitus kein Rückgang möglich ist, durch die Heilungen Christi widerlegt, so dafs wir kein einziges dieser Principien als fest und sicher in uns dürfen Wurzel fassen lassen. Nun beruhen aber auf ihnen alle unsere Erkenntnisse, und deshalb haben wir in unserer Erkenntnis so wenig Sicherheit, als ein Blinder im Unterscheiden der Farben. Zu dieser unsrer Schwäche kommt noch die Dunkelheit, die in den Dingen selbst liegt, und die so grofs ist, dafs der Mensch auch von den natürlichen Dingen ohne göttliche Offenbarung Nichts erkennen kann. Die einzige Sicherheit haben wir, wenn wir sagen können: Er hat es gesagt. Wir müßten deswegen keinen einzigen Satz anders zugeben als bedingt, indem wir sagten: Wenn er wahr ist, — *concedo*, — wenn er falsch ist, — *nego*. Dafs es wirklich so mit uns steht, zeigen uns die verschiedenen Ansichten, die

in allen Wissenschaften nachgewiesen werden können, die Streitigkeiten der Theologie und Medicin u. s. w., die Lücken der Mathematik, endlich unsere völlige Unwissenheit bei allen Phänomenen der Natur 2).

Was nun die Erklärung dieser Letzteren betrifft, so empfiehlt sich vor allen anderen Annahmen die Annahme einer allgemeinen Weltseele, welche Theorie nur dadurch so sehr verrufen ist, daß die, welche sie zuerst aufstellten, mit solcher Anmaßung aufgetreten sind (so Helmont und Theophrast). Nach dieser Theorie können drei Principien des Alls angenommen werden. Erstlich nämlich eine Weltseele, oder ein Weltgeist, der einem, sich in seinen Phantasieen ergehenden, Geiste verglichen werden kann, indem er nach seinen Einfällen Alles wirkt. Dies ist das schöpferische Princip aller Dinge (die *causa efficiens*). Das zweite Princip bilden dann die Ideen der Dinge, das heißt nicht sowol die Ideen im theologischen Sinne, wo sie die ewigen Urbilder, nach welchen Gott die Dinge schuf, bedeuten, sondern die physicalischen oder natürlichen Ideen, die man die idealen Keime der Dinge nennen kann (oder die treibenden Ideen). Dieser gibt es so viele, als es Gattungen der Dinge gibt. Sie sind in den Dingen verborgen, bis sie durch herzutretende wirkende Ursachen entwickelt werden. Diese Ideen sind im philosophischen Sinne die Keime der Dinge, der sichtbare Saame enthält sie, sie aber sind das sich eigentlich Entwickelnde. (Die Idee ist

causa exemplaris.) Das dritte Princip ist nun die Materie, das Substrat der Dinge (*causa subjectiva*). Dieses Substrat bilden die drei Elemente Wasser, Erde und Luft. — Die Weltseele kann nun nur hervorbringen, wozu sie von den verschiedenen Ideen bestimmt wird. Würden nicht verschiedene Ideen sie bestimmen, das Wesen (den *Archaeus*) verschiedener Dinge zu manifestiren, so würde sie stets nur dasselbe hervorbringen. Aus den einmal gegebenen Ideen aber kann die Weltseele, eben so wie der Mensch aus gegebenen Vorstellungen neue zusammensetzt, durch Zusammensetzung andere Ideen bilden, und die zusammengesetzten Ideen fixiren. Auf diese Weise entstehen z. B. die gemischten Gattungen 3).

Obgleich die Annahme einer solchen Weltseele, die, obgleich sie nur Eine ist, sich in die Wesenheiten (die Archäi) der einzelnen Dinge theilt, am besten geschickt ist, die wichtigsten Phänomene der Natur zu erklären, so bleiben dennoch so viele Räthsel übrig, daßs auch hier unsere Kenntniß sich vor der göttlichen Weisheit beugen muß, ohne deren Weisheit wir gar nichts wissen. Das Meiste in unsern Kenntnissen ist nur Vermuthung, Weniges ahnden wir, unser Wissen ist gar Nichts. Alle unsere Erkenntnisse, die wir in unserm ganzen Leben erlangen, oder vielmehr zu erlangen glauben, sind gar Nichts gegen das, was wir in einem Augenblick aus der göttlichen Offenbarung lernen 4).

Schlimmer aber, als die Unsicherheit unseres Wissens ist, daßs die Wissenschaft die Frömmigkeit

Ährdet. Die Menschen sind selten, die beide mit einander verbinden. Die Wissenschaft macht aufgeblasen; dagegen lehrt uns die Erfahrung, daß die Ungelehrten in dem, worauf es ankommt, viel mehr vermögen als die Gelehrten. Ich will gern zugeben, daß die Wissenschaft nicht an und für sich, sondern nur *per accidens* schädlich sey, dennoch ist es heilsam sie zu fliehen, da bei ihren Untersuchungen so viele Gefahren uns drohen und das Schicksal so Vieler uns schrecken muß, die nur durch ihre Gelehrsamkeit zu Grunde gegangen sind. Deswegen können wir, schade die Wissenschaft immerhin nur *per accidens*, dennoch ihre absolute Eitelkeit und Nichtigkeit behaupten 5).

Damit will ich aber durchaus nicht gesagt haben, daß in den Klöstern nicht die gewöhnlichen Studien getrieben werden sollen, vielmehr sind dem Geistlichen Studien sehr nothwendig. Ja man kann sagen, daß ein Pfarrer ohne dieselben, ein Mörder ist, da er durch seine Unwissenheit manche Seele verderben kann, die er sonst zum Heil führen könnte. Seine Studien aber müssen sich nicht sowol auf zeitliche Kenntnisse richten und auf die heidnische Literatur, sondern von der Erde muß sich der Blick auf die göttlichen Dinge richten. In den göttlichen Schriften muß man die Wahrheit suchen, und aus ihr schöpfen. Da ist es aber nicht genug, Gott nach seinen Eigenschaften zu erkennen, sondern besonders wichtig ist es, seinen Willen kennen zu lernen. Suchst du darum Weisheit, so suche sie

in den wahren Weisheitsschulen, in den Häusern, die, von der Welt entfernt, frommen Uebungen gewidmet sind. Ohne Liebe und Frömmigkeit ist unser Wille Nichts. Der verdorbene Wille ist vor Allem zu bessern, denn ein tugendhaftes Leben, das ist die wahre Weisheit 6).

3. Le Vayer.

François de la Mothe le Vayer ¹⁾ wurde im Jahre 1588 in Paris geboren, wo sein Vater Gehülfe des Generalprocurators bei dem Parlamente war. Er erhielt von demselben eine gute Erziehung, und wenn diese schon seine Neigung einer mehr gelehrten als politischen Laufbahn zulenkte, so ward er durch die Ermordung Heinrich des IV., welche in sein Jünglingsalter fiel, noch mehr darin bestärkt, von allem politischen Partheiwesen sich fern zu halten. Im Jahre 1625 erhielt er das Amt seines Vaters, das er aber bald aufgab, um ganz seinen Studien, namentlich historischen und damit zusammenhängenden ethnographischen und philosophischen obzuliegen. Als Schriftsteller trat er erst in reifen Mannesjahren zuerst auf ²⁾. Im Jahre 1639 ward

¹⁾ *Pelisson in d. Histoire de l'academ. française, p. 231 u. Bayle Dict. Tom IV. Art. le Vayer. Biographie universelle Tom XXX., p. 270.*

²⁾ *Discours de la contrariété d'humeurs qui se trouvent entre certaines nations, et singulièrement la française et l'espagnole. Paris 1636. 8.*

Considérations sur l'éloquence française 1638. 12.

r zum Mitgliede der Academie erwählt, und als r im Jahre 1640 seine Abhandlung über die Erziehung des Dauphins ³⁾ herausgegeben hatte, bestimmte Richelieu ihn zum Erzieher des unmündigen Ludwig XIV. Die Gründe, welche die Königin (Anna von Oesterreich) dazu bewogen, dies zu verhindern, sind verschieden angegeben worden; genug ihm wurde im Jahre 1649 die Leitung der Studien des Herzogs von Orleans übertragen und als die Fortschritte desselben sehr sichtbar wurden, erst im Jahre 1652, erhielt er den Auftrag, die Erziehung des Königs zu vollenden. In diesem Verhältniß begleitete er den König zur Krönung nach Rheims und erst im Jahre 1660, als der König sich vermählte, hörte diese Beziehung auf, und le Vayer trat dieselbe Stelle bei des Königs Bruder an. In dieser Stellung hat er die meisten seiner Werke geschrieben. Als ihm sein einziger Sohn gestorben war, vermählte er sich in seinem 78sten Jahre zum zweitenmale, in welcher Ehe er sechs Jahre, bis zu seinem Tode im Jahre 1672, gelebt hat.

Was die Werke ⁴⁾ des le Vayer betrifft, so

³⁾ *De l'instruction de Mr. le Dauphin* 1640. 4.

⁴⁾ Aufser den bisher genannten:

De la vertu des Païens 1642. 4.

Jugement sur les anciens et principaux historiens grecs et latins 1646. 8.

Traités über verschiedene Unterrichtsgegenstände für den Dauphin.

En quoi la piété des François diffère de celle des Espagnols. Petites traités en forme de lettres 1659. 4 Vol.

zeigen sie von einer ungemeinen Belesenheit, welche aber der Anmuth und Deutlichkeit seines Styls durch die übertriebene Masse von Anspielungen und Citaten Abbruch thut. Bayle vergleicht ihn mit dem Plutarch. Balzac hat sehr treffend von ihm gesagt, daß er viel Verstand habe, obgleich er in seinen Schriften meistens den Anderer anwende. Was seinen Charakter betrifft, so hat man vielleicht nicht mit Unrecht aus vielen Zweideutigkeiten und schmutzigen Einfällen (wie sie namentlich in seinem Hexameron vorkommen) auf eine ausschweifende Jugend schließen wollen. Seine skeptischen Raisonsnements zogen ihm oft den Ruf des Atheismus zu, den er stets abgewiesen hat. Seine Antwort, die er Einem gab, der, um ihn zu beschimpfen, ihm auf der Strasse nachrief, er sey einer, der keine Religion habe, —: »Ich habe so viel, daß ich, obgleich ich die Macht dich zu strafen habe, dir vergebe,« zeigt einen gemäßigten und edeldenkenden Charakter. Seine skeptische Lehre, die sich besonders in den, den Alten nachgebildeten Gesprächen ^{b)} findet, ist im Wesentlichen folgende:

Discours pour montrer que les doutes de la philosophie sceptique sont d'un grand usage dans les sciences, Paris 1668.

Du peu de certitude, qu'il y a dans l'histoire 1668.

Alle diese Schriften erschienen gesammelt in den *Oeuvres de la Mothe le Vayer*, deren erste drei Ausgaben sein Sohn veranstaltet hat. 1654 — 56. 2 Vol. Fol. — Ed. III., 1662. 3 Vol. Fol. Die beste Ausgabe ist: *Dresde 1756 — 59. 14 Vol. 8.*

^{a)} *Cinq Dialogues faits à l'imitation des Anciens par Oratius Tubero Mons 1673. 12. Frkf. 1698. 4. Dietz, 10*

Man macht der skeptischen Ansicht gewöhnlich den Vorwurf, daß sie mit dem gesunden Menschenverstande streite. Diesen Vorwurf kann man sich nicht gefallen lassen, da keiner weiß, was eigentlich der gesunde Menschenverstand ist, oder was er lehrt, so daß jener Vorwurf durchaus keine Beledigung enthält. Die allgemein herrschende Ansicht kann Niemanden bestimmen, und gesetzt, es wäre unsere Pflicht in unsern Ueberzeugungen der Mehrheit der Stimmen zu folgen, so ist es immer Hochmuth und Anmaßung, wenn einer bei seiner Ansicht sich darauf beruft, daß die Mehrheit so denke wie er, — denn mit Grund würde er dies nur in dem Falle behaupten können, wenn er erst die Meinung Aller vernommen hätte. Es läßt sich aber sehr leicht zeigen, daß es in gar Nichts eine solche Einstimmigkeit gibt, weil, möge Etwas an einem Orte noch so sehr für wahr gelten, es viele Gegenden gibt, wo gerade das Gegentheil für wahr gelten wird, so daß man mit Recht die Menschheit als Streit und Hader zusammengesetzt genannt hat.

Die erste Quelle aller unserer Erkenntnisse sind die Sinneswahrnehmungen, welche alle Erkenntnisse ermitteln, die Sinne aber sind so sehr der Täuschung und der Veränderung unterworfen, daß wir nothwendig ein Mißtrauen in unsere Erkenntnisse setzen müssen. Und dasjenige Thun unseres Gei-

ie auch das *Hexameron rustique* 1670, finden sich in den genannten Sammlungen nicht.

stes, welches auf die Sinneswahrnehmung folgt, ist wo möglich noch unzuverlässiger, da es nur zu oft statt jene zu verbessern, sie noch mehr verdirbt. Denn Jeder hat seine bestimmten Träume und Vorurtheile, welche, wie eine gefärbte Brille, die Gegenstände verändern und den Fehler des Mediums den Gegenständen anrechnen lassen 1).

Man pflegt dann aber auch den Skeptikern entgegen zu setzen, daß ihre Ansicht sich selber aufhebe. Aber wir könnten dagegen zuerst anführen, daß, wenn wir behaupten, es gäbe nichts Wahres und nichts Sicheres, dieser Satz selbst stillschweigend ausgenommen ist (wie, wenn vom Jupiter gesagt wird, daß er der Vater aller Götter ist, natürlich er selbst nicht mit unter den Göttern gemeint ist). — Allein noch richtiger wird die Sache so dargestellt: Nachdem der Beweis für die Ungewißheit aller Dinge geführt ist, lassen wir diesen Beweis selbst auch dahingestellt seyn, da er uns Nichts mehr beweisen kann, und also für uns von keinem Nutzen mehr ist. Sollte es übrigens dazwischen vorkommen, daß wir von einer Sache etwas kategorisch aussagen, so ist es nur der gewöhnliche Sprachgebrauch, der dies geschehen läßt, gemeint ist Alles nur als unsicher und ungewiß. Prüfen wir einige von den Grundsätzen, von denen man am meisten gewohnt ist zu glauben, sie fänden sich bei dem ganzen Menschengeschlecht, und sehen wir gerade in diesen nicht nur Unsicherheit sondern sogar Unrichtigkeit, dann wird es gewiß das Rathsamste seyn, jene be-

dene Zurückhaltung der Skeptiker bei der Be-
 ig oder Verneinung aller Sätze zu beobachten.
 st es aber in der That. Der Grundsatz, daß
 gegen die Eltern dankbar seyn müsse, läßt
 mit sehr triftigen Gründen bestreiten und gilt
 nicht überall; dasselbe gilt von der Pflicht,
 : Gesundheit zu schützen. Es läßt sich leicht
 en, in wie viele Verdrüßlichkeiten und in wel-
 Unglück uns das Vernünftigseyn, das man ein-
 k nennt, führt. Man preist es eben so als
 k, in einem wohlgeregelten Staate zu leben.
 Erfahrung lehrt, daß die Menschen gerade da
 aller elendesten leben. Man spricht sehr viel
 der Weisheit der Natur, es gibt sehr verständ-
 Leute, welche bei einer genauern Untersuchung
 der Natur mehr Fehler als Vollkommenheiten
 eckt haben u. s. w. Hieraus sieht man, wie die
 ge von den verschiedenen Geistern verschieden
 sehen werden, und wie gefährlich es ist, Etwas
 gewiß zu setzen, wo Alles sich so zweifelhaft
 unerwiesen zeigt. So ist es in Allem, und es
 larum nicht sogleich zu verwerfen, was Epicur
 Aristipp gesagt haben: daß Nichts von Natur
 ht oder Unrecht sey, da die sittlichen Regeln
 glich von der Gewohnheit und dem Gebrauch
 ängen, der an einem Orte billigt und heiligt,
 er an einem andern tadelt und verdammt. Da-
 ist jene *ἐποχή* zu preisen, die nichts voreilig
 immt, und die zu ihren Begleitern die unerschüt-
 che Ruhe in theoretischer, und die Mäßigung

in praktischer Hinsicht hat. In diesem Unentschieden-seyn besteht die größte Glückseligkeit des menschlichen Geistes. Wer darum wahre Ruhe und wirkliche Befriedigung sucht, der kann sie nirgends anders finden, als in dieser geordneten Mäßigung seiner Handlungen, und der vollkommenen Ruhe des Geistes, welches beides nur die skeptische Ansicht gewährt 2).

Man sagt nun dieser Ansicht nach, daß sie mit dem christlichen Glauben unvereinbar sey. Allein gerade im Gegentheil können wir uns rühmen, daß wir durch unsere skeptischen Untersuchungen zu einem Resultate gekommen sind, welches unsern Geist am besten für unsere Religion vorbereiten und ihn fähig machen kann, die Geheimnisse derselben anzunehmen. Wenn wir gegen die Wissenschaften streiten, so nicht gegen die Theologie, denn diese ist nicht eigentlich eine Wissenschaft zu nennen, da sie, nach dem Geständniß der heiligsten Lehrer, nicht auf den klaren Principien unseres Verstandes, sondern auf den Mysterien unseres Glaubens beruht, welcher eine wahre Gabe Gottes ist, und die Fähigkeit unseres Verstandes weit übersteigt. Daher stimmen wir in unserer Theologie den göttlichen Principien aus freiem Willen bei. Unser Wille unterwirft uns dabei Gott hinsichtlich der Dinge, die wir nicht begreifen können, und darin besteht eben die Verdienstlichkeit des Glaubens. Es gibt daher gar keine Art der Philosophie, welche sich mit unserm Glauben so wohl ver-

ägt, und welche einem christlichen Gemüth so viel Beruhigung gewährt, als der Skepticismus. Denn da unsere Religion ganz und gar auf die Demuth und die bescheidene Geringschätzung unseres Geistes basirt ist, so hat sie eben deswegen das Himmelreich den geistig Armen versprochen. So kann ich der Skepticismus die beste Einleitung ins Christenthum nennen. Denn da ein jedes Wissen und jede Wissenschaft (vorausgesetzt, daß es eine gibt) sich nur beruhigt, wenn sie Alles auf gewisse Principien zurückgeführt hat, so kann das Wissen und eine solche seyn wollende Wissenschaft natürlich mit dem Glauben nicht zusammenstimmen, und die Schule hat in sofern ganz Recht, wenn sie sagt, daß ein und dieselbe Sache nicht geglaubt und gerufen werden könne 3).

4. Huët.

Pierre Daniel Huët (Huetius) ward ¹⁾ am 8. Febr. 1630 zu Caën geboren. Frühe elternlos geworden, ward er in eine Pension gethan, wo er, trotz der ungeregelten Aufsicht, frühe eine fast unersättliche Gier nach Kenntnissen zeigte. Neben den classischen Studien zog ihn zuerst die Mathematik vor allem Andern an. Er widmete sich erst den juristischen Studien; in diesen unterbrach ihn sein Be-

¹⁾ *Eloge historique de Mr. Huet*, seinem *Traité de la Foie* etc., s. unt. vorgesetzt. Der Verf. ist der Abbé Oliver.

P. Dan. Huetii Commentarius de rebus ad eum pertinentibus, Amst. 1718. 12.

kanntwerden mit den Princ. des Descartes, welche ihn zuerst zu einem eifrigen Anhänger desselben machten. Dafs dies bald anders wurde, zeigen seine gegen den Cartesianismus gerichteten Schriften ²⁾. In derselben Zeit wurden ihm auch des gelehrten Bochart Untersuchungen über biblische Geographie bekannt, die ihn mit dem Verfasser in Berührung brachten, dessen Schüler er, um sich Sprachkenntnisse zu verschaffen, ward, und welche seine Studien auf verwandte Gegenstände richteten ³⁾. Mit Bochart ging er im Jahre 1652 nach Schweden, wohin die Königin Christina den Ersteren eingeladen, liefs sich aber nicht durch die gemachten Anerbietungen fesseln, sondern kam, nachdem er ein MS. der Werke des Origenes copirt hatte, zurück. Er lehnte es auch ab, die Königin nach Italien zu begleiten, so wie, die Erziehung ihres Sohnes Carl Gustav zu übernehmen. Im Jahre 1670 ward er zum zweiten Lehrer des Dauphin ernannt und gab als solcher (obgleich der erste Plan von Montansier ausging und ins Werk gesetzt wurde) mit Veranlassung zu den bekannten *in usum Delphini* veranstalteten Ausgaben der Classiker. In dieser Zeit

²⁾ *Censura Philosophiae Cartesianae* 1689. 12. 1690. 4. Paris 1694. 12. Die Pag. 3 erwähnten *Nouveaux mémoires etc. par Mr. G. l'A.* sind gleichfalls von Huet. cf. *Comment. d. rel. etc.*

³⁾ *De la situation du Paradis terrestre, Par.* 1691. Lat. in d. *Demonstr. evangel. De navigationibus Salomonis, Ant.* 1698.

ab er auch seine Vergleichung der christlichen Religion mit den übrigen Religionen heraus ⁴⁾. In seinem 64sten Jahre nahm er die Priesterweihe und ward Abt zu Aunāy. In dieser Stellung schrieb er eine *Quaestiones Alnetanae* ⁵⁾, in welchen seine skeptischen Ansichten sich schon geltend machten, die übrigens auch in der *demonstr. evang.* sich schon zeigen. Im Jahre 1685 ward er Bischof von Soissons, vertauschte dieses Episcopat mit dem von Avranches, trat aber, weil wegen mancher Mißhelligkeiten zwischen dem päpstlichen Stuhl und dem französischen Hofe seine Bestätigung sich verzögerte, diese Stelle erst im Jahre 1692 an, und legte das Amt im Jahre 1699 wieder nieder. Darauf gab ihm der König die Abtei Fontenay bei Caën. Die letzten zwanzig Jahre seines Lebens lebte er in dem Professshause der Jesuiten zu Paris, besonders mit einem Commentar zur Vulgata beschäftigt. Eine schwere Krankheit, welche ihn im Jahre 1712 befiel, schwächte ein sonst sehr starkes Gedächtniß, und Fehler desselben sind bei seiner Autobiographie ⁶⁾ schon sichtbar. Er vermochte zuletzt nur abgerissene Gedanken ⁷⁾ niederzuschreiben und starb in einem Alter von fast 91 Jahren am 26. Januar 1721. —

⁴⁾ *Demonstratio evangelica*, Paris 1679. 1694 Fol. Amst. 680. 8. Leipz. 1694. 4.

⁵⁾ *Alnetanae quaestiones de concordia rationis et fidei*. Madon. 1690. 4.

⁶⁾ *Commentarius* s. oben unter 1.

⁷⁾ *Huetiana*, Paris et Amst. 1722. 12.

Huët gehört zu den bedeutendsten jener Polyhistoren, deren sein Zeitalter einige hervorgebracht hat, denen ein unermüdlicher Fleiß es möglich machte, fast Alles, was es überhaupt an Kenntnissen gab, in sich zu vereinen. So gibt es denn kaum ein Feld des menschlichen Wissens, mit dem er nicht vertraut gewesen wäre, und in vielen hat er Dankenswerthes geleistet. Dabei ist er nicht ohne Geist, und seine philosophischen Bestrebungen zeigen, bei ihrem allerdings negativen Resultat, oft großen Scharfsinn. Wenn auch seine Beurtheilungen fremder philosophischer Bestrebungen oft schief sind, und wenn er mit seinen eignen Ansichten so wenig entschieden hervortrat, daß erst sein nach seinem Tode herausgegebenes wichtigstes skeptisches Werk ⁸⁾ der gelehrten Welt völlig darüber die Augen öffnete, — so gebührt ihm doch der Ruhm, fleißig gesammelt und für die skeptische, sich oft dem Eklekticismus nähernde, Tendenz zweckmäfsig zusammengestellt zu haben. Seine mythologischen Ansichten sind allerdings unhaltbar (er sieht in den Gottheiten aller Mythologien immer nur den Moses), aber auch hier hat er Alles, was an Nachrichten sich bei den Alten und den Neuern über diesen Gegenstand fand, fleißig benutzt. Seine immensen Kenntnisse zeigen die verschiedenen Gegenstände, die er in seinen Schriften ⁹⁾

⁸⁾ *Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain par Feu Mr. Huet, ancien évêque d'Avranches, Amsterdam 1723 12.*

en ⁹⁾ behandelt hat. — Seine Philosophie ist im Wesentlichen diese:

Es gibt drei Arten von Philosophie. Die erste ist die, welche, sich auf das Licht der Vernunft verlassend, glaubt, daß damit die Wahrheit klar erkannt werden könne, und das ist die dogmatische Philosophie. Die andere ist die, welche, von der Unzuverlässigkeit der Vernunft ergriffen, Nichts zu wissen bekennt, als nur dies Eine, was sie klar erkannt hat, daß sie Nichts wisse. Der Urheber derselben ist Socrates. Endlich Arcesilaus und Pyrrho wollen nicht einmal dieses als ganz gewiß behaupten, daß sie Nichts wüßten. — Die Lehre des Arcesilaus, Carneades und Pyrrho gefällt mir nun vor Allen, und ich glaube, daß sie die Natur unseres Geistes besser verstanden haben, als alle andern Philosophen. Denn es gibt keine einzige

⁹⁾ Ausser den bereits genannten: *De interpretatione libri 1^o*, Paris 1661. 4. *Stade* 1680. 12.

Origenis Commentaria in Sacram Scripturam, Rouen 1666. Fol. 2 Vol. *Cologne* 1685. Fol.

De l'origine des Romans, Paris 1670, 1678, 1711, 12 und öfter.

Animadversiones in Manilium et Scaligeri notas 1679. 4.

Statuts Synodaux pour le Diocèse d'Avranches Caën 1693. 8.

Carmina latina et graeca Ultraj. 1664. 1700. 12.

In der letztern Ausgabe sind hinzugefügt:

Notae in Anthologiam Epigrammatum Graecorum.

Dissertations sur diverses matières de Religion et de Philosophie, Paris 1712. 12.

Histoire du Commerce et de la navigation des Anciens, Paris 1716. 12.

heit im Urtheil des Verstandes. — Lassen wir dies auch bei Seite, so ist das Medium, durch welches die Bilder der Objecte hindurchgehen müssen, ehe sie unser Sinnesorgan erreichen, sehr veränderlich und bringt also Täuschungen hervor. — Setzen wir aber auch dies, daß unsere Sinne jene Bilder unverändert empfangen haben, so liegen uns wieder unendlich viele Beweise für die Trüglichkeit und Unzuverlässigkeit der Sinne vor. Sie bedürfen der Nerven und Fibern, diese aber sind so verschieden, daß auch ihre Einwirkungen auf den Verstand nicht gleich seyn können. — Ferner das Gehirn selbst ist bei den verschiedenen Menschen von ganz verschiedener Form und Structur. — Aber wenn nun auch alle diese Organe ganz treu und unveränderlich wären, so haben wir dadurch noch nicht die geringste Erkenntniß hinsichtlich der Art, wie die Seele jene Bilder gewahr wird, und wie solche Bilder der unkörperlichen und immateriellen Seele empfindbar werden können. Man hat bis jetzt vergeblich die Natur unseres Verstandes zu erforschen gesucht, und es liegt in der Natur der Sache, daß dies vergeblich war, denn um seine Natur vollständig zu ergründen und zu verstehn, bedürfte es wieder eines neuen Verstandes. — Da wir aber seine Natur nicht kennen, mit welcher Sicherheit sollen wir uns eines unbekannten Werkzeuges zur Erkenntniß unbekannter Dinge bedienen? — Das Wesen der Dinge ist aber selbst der Art, daß sie gar nicht von unserm Geiste erkannt werden können. Man

erkennt nämlich das Wesen eines Dinges nur, wenn man von ihm das Genus und die spezifische Differenz weiß. Es zeigt sich aber leicht, daß man den Gattungsbegriff nicht eher hat, als man das Wesen des Dinges weiß, so daß wir uns in einem Cirkel befinden. — Dazu kommt noch ein anderer wichtiger Umstand, nämlich daß wir selbst, die wir erkennen, immerwährenden Veränderungen unterworfen sind, die uns die Dinge stets anders ansehn lassen. — Eben so findet eine unendliche Verschiedenheit der einzelnen Menschen Statt, so daß wir durchaus keine Einstimmigkeit ihrer Urtheile erwarten können. — Ein unwiderleglicher Beweis gegen alle Dogmatiker ist, daß wir durchaus gar keine Regel für unsere Erkenntniß haben. Um die Wahrheit zu erkennen, muß man ein Criterium der Wahrheit haben, wie sollen wir aber dies Criterium, d. h. die Merkmale der Wahrheit kennen, wenn wir sie selbst nicht kennen? Es zeigt sich also abermals ein Cirkel, indem wir das Criterium vor der Wahrheit und die Wahrheit vor dem Criterium kennen müssen. — Man führt als so ein Criterium zwar die Evidenz an, allein das müßte doch wohl diejenige Evidenz seyn, welche Evidenz für Alle ist; wie es aber jetzt steht, wissen wir nicht, was wir für wahr halten sollen, ob was uns als Kindern, oder was uns als Männern evident war? Auch zeigt uns die Erfahrung, daß Vieles, was falsch ist, völlig evident erscheint, und daß es keine Merkzeichen gibt, wodurch sich die Evidenz der Wahrheit von

der der Falschheit unterscheidet. — Wollte man aber aus der Vernunft (*a priori*) die Sicherheit der Vernunft beweisen, so wäre das eine *petitio principii*, da ja eben die Sicherheit der Beweise angefochten wird. Sie muß aber angefochten werden, da der Vernunftschluß, welcher der Nerv aller Beweise ist, fehlerhaft ist. Die Vernunft schliesst in ihren Syllogismen von dem Allgemeinen auf das Besondere; nun hängt aber die Wahrheit des allgemeinen (Ober-) Satzes immer davon ab, daß alle unter ihm befaßten besondern Sätze (also auch der Untersatz) wahr sind, — so daß das ganze Schlußverfahren auf einem Cirkel beruht. — Wir sehen also, daß wir keine Sicherheit in unserm Erkennen haben, und daß der ganze Unterschied zwischen einem Philosophen und einem Ignoranten darauf hinausläuft, daß der Eine es weiß, daß er Nichts weiß, der Andere dies aber nicht einsieht 2).

Diesen Mangel der menschlichen Natur aber verbessert die Gnade Gottes, indem sie uns das unschätzbare Geschenk des Glaubens gibt, welcher die hin und her schwankende Vernunft unterstützt und sie aus der Unruhe der Zweifel rettet. Es gibt nämlich einen zweifachen Weg, auf welchem unser Geist zur Erkenntniß der Dinge kommt, der eine ist der Weg der Sinne und der Vernunft — (beide gehören zusammen, weil alle unsere Vernunftserkenntnisse aus den Sinnen stammen, und wir keine Kenntniß von sogenannten ewigen Ideen haben) — der andere ist der Weg des Glaubens,

jener ist unsicher und täuschend, dieser sicher und zum Ziele führend. Es ist thöricht gegen die Unsicherheit unserer Vernunft dies anzuführen, daß Gott kein Betrüger sey. Gesetzt er hätte uns so geschaffen, daß wir uns immer täuschten, so wäre er deswegen doch noch kein Betrüger. Er müßte uns dann so geschaffen haben, daß wir, indem wir uns täuschen, glaubten über alle Täuschung erhaben zu seyn. Nun hat uns aber Gott vielmehr erkennen lassen, daß unsere Sinne uns täuschen, daß unsere Vernunft uns betrügt, daß unser Geist schwach und unsere Vorstellungen unsicher sind; darin hat Gott uns also gezeigt, daß er die höchste Wahrheit liebt, ja die Wahrheit selbst ist. Gott hat beschlossen, daß unser Heil ein Geschenk seiner Gnade und eine Frucht unseres Glaubens sey. Deswegen hat er uns nicht eine Alles durchschauende und sichere, sondern eine blinde und schwache Vernunft gegeben, damit wir nicht, wenn wir eine klare Erkenntniß der Geheimnisse unserer Religion besäßen, den Glauben verschmähten. Wir sehen daraus, daß diejenige philosophische Ansicht, die Alles, was wir durch die Sinne und die Vernunft erkennen, für unsicher hält und bezweifelt, und zu gar nichts ihre volle Beistimmung gibt, viel weniger dem Christenthum widerspricht, als man meint. Vielmehr kann man von diesem skeptischen System sagen, daß es zwei Ziele hat, ein näheres und ein weiteres. Der nähere, unmittelbare Zweck ist, sich vor Irrthümern und Vorurtheilen zu schützen, der entferntere, mittelbare,

Zweck ist, den Geist zur Annahme des Glaubens vorzubereiten 3).

Was nun das Verhältniß des Glaubens zum Wissen betrifft, so ist in denjenigen Dingen, die wir durch den Glauben erkennen, die Sicherheit und Gewifsheit am größten, weil sie eine göttliche Sicherheit ist, und auch der größte Grad von Gewifsheit, den wir durch unsere Vernunft erlangen (z. B. die Gewifsheit der geometrischen Axiome), ist, mit jener Gewifsheit verglichen, schwach und unvollkommen, so daß auch diese Wahrheiten eigentlich nur Wahrscheinlichkeiten sind, um so mehr, da diese und andere eben so allgemein anerkannte Axiome durch geoffenbarte Glaubenslehren umgestoßen werden. Es ist deswegen dies festzuhalten, daß nie etwas geglaubt werden muß um seiner Vernünftigkeit willen, sondern um Gottes willen. Es ist zwar ganz richtig, daß die Vernunft dem Glauben vorgeht, aber nur so wie der Trabant oder Vorläufer, oder so wie wir uns früher der Sinne bedienen als der Vernunft, und also die sinnlichen Wahrnehmungen der letztern vorgehen. In allen Glaubenssachen muß daher die Vernunft sich bescheiden und dem Glauben folgen, da sie nicht seine Genossin sondern seine Dienerin ist. Wenn der menschliche Geist sich und seine Schwäche nur recht erkennt, so wird er nicht dem mehr beistimmen, was die Vernunft, als dem, was der Glaube erkennen läßt. Ja man muß sagen, daß nur durch

den Glauben sogar die Axiome des Verstandes, die als solche ungewiß wären, Sicherheit und Gewißheit bekommen. Wenn nämlich in einem Glaubenssatz ein solches Axiom mit enthalten ist, so wird dieses Axiom selbst nur wegen jenes Glaubenssatzes für wahr zu halten seyn, nicht aber umgekehrt. Z. B. wenn ich von Gott weiß, daß ihm Dreieit der Personen zukommt, so weiß ich, daß ihm nicht Einheit der Person zukommt. Ich weiß dies nicht etwa daraus, daß mir die Vernunft sagt, Drei sey nicht Eins, sondern umgekehrt, der Glaube, der mir jenes von Gott sagt, der läßt mich auch für wahr halten, daß Drei nicht Eins ist. Derselbe Glaube nämlich, der mich eine Affirmation für wahr halten läßt, dieser selbe läßt mich glauben, daß die Negation falsch ist 4).

5. Bayle.

Pierre Bayle ¹⁾ wurde am 18. Novbr. 1647 zu Carla in der Grafschaft Foix geboren, wo sein Vater reformirter Prediger war. Von ihm erhielt er Unterricht in der lateinischen und seit seinem 13ten Jahr in der griechischen Sprache. Brennender Durst nach allem Wissen charakterisirte ihn schon als Knaben, und die Anstrengungen, denen er sich, um ihn zu befriedigen, unterzog, zogen ihm in der Ju-

¹⁾ *Basnage* in *Hist. des Ouvrages des Savans* 1706. p. 545. Besonders: *Des Maizeaux Histoire de Mr. Bayle* in dessen histor. krit. Wörterbuch (s. weiter unten) vom Jahre 1740. —

gend oft schwere Krankheiten zu. Ja seine Schwächlichkeit wurde dadurch so groß, daß er, nachdem er im Jahre 1666 auf die Academie zu Puylarens gebracht war, den Unterricht, den er daselbst erhielt, auf 1½ Jahre unterbrechen mußte. Im Jahre 1668 brachte man ihn nach Soverdun, aber auch hier gab es Bücher, und ein gefährliches Fieber war die Folge seines angestregten Studirens. Wieder hergestellt bezog er die Academie von Puylarens wieder, wo, während er alle Bücher, deren er habhaft werden konnte, las, Plutarch und Montaigne seine Lieblingsschriftsteller wurden. Im folgenden Jahre begab er sich auf die Universität zu Toulouse. Die Philosophie ward hier von Jesuiten vorgetragen, und einem derselben gelang es, den Bayle zum Uebertritt zur katholischen Kirche zu bewegen, und eine Disputation, die er bald darauf hielt, machte auf den jungen Convertiten aufmerksam. Obgleich Bayle erst Schritte that, seine Angehörigen zu einem gleichen Schritte zu bewegen, so machten ihn selbst Disputationen über Religions-sachen mit einem jungen Verwandten und nachher die Gespräche mit seinem älteren Bruder zweifelhaft, ob jener Schritt nicht übereilt gewesen seyn möchte; aus den Zweifeln ward Gewißheit und im Jahre 1670 verließ er Toulouse heimlich und trat zu Carla wieder in seine frühere Religionsgemeinschaft über. Die strengen Gesetze, welche in Frankreich gegen solche Apostasie herrschten, bewogen ihn, nach Genf zu gehn. Hier lernte er zuerst die

lung aller Academies, welche die Reformirten besaßen, und dieser Befehl war die Veranlassung, daß Bayle, und durch ihn auch Jurieu, nach Rotterdam kamen, wo er ein Jahrgehalt vom Rath der Stadt nebst der Erlaubniß, philosophische Vorträge zu halten, erhielt. Hier ließ er nun zuerst seine Schrift über die Kometen ¹⁾ drucken, aber ohne seinen Namen. Jedoch blieb dieser nicht lange verschwiegen. Die *Histoire du Calvinisme* vom Jesuiten Maimburg gab dem Bayle Gelegenheit, durch eine Widerlegung ²⁾ sich von einer neuen glänzenden Seite zu zeigen, und selbst daß Maimburg einen königlichen Befehl zur öffentlichen Verbrennung dieser Schrift auswirkte, diente nur dazu, sie bekannter zu machen. Auch in dieser Schrift verschwieg er seinen Namen, der nur durch einen Zufall verrathen ward. Diese Schrift aber legte zuerst den Grund zu der nachher so heftigen Feindschaft mit Jurieu, der über diesen selben Gegenstand geschrieben hatte und es dem Bayle nicht verzieh, daß er von ihm verdunkelt worden war. Nachdem im Jahre 1683 unter verändertem Titel eine neue Auflage der Schrift

¹⁾ *Lettre a M. L. A. D C. Docteur de Sorbonne, où il est prouvé, par plusieurs raisons tirées de la philosophie et de la théologie, que les comètes ne sont point le présage d'aucun malheur. Avec plusieurs réflexions morales et politiques et plusieurs observations historiques et la réfutation de quelques erreurs populaires, à Cologne chez Pierre Marteau 1682.*

²⁾ *Critique générale de l'histoire du Calvinisme de Mr. Maimburg, à Ville-Franche chez Pierre le Blanc 1682.*

über die Kometen ³⁾ gegeben war, gab er im folgenden Jahre eine Sammlung von Schriften, besonders die Descartessche Lehre betreffend ⁴⁾, heraus. Den Gedanken, welchen Sallo zuerst gefaßt und im Jahre 1665 mit seinem *Journal des Savans* zu verwirklichen angefangen hatte, ergriff nun auch Bayle und seine Monatsschrift ⁵⁾ ward eine der wichtigsten literarischen Autoritäten, und, trotz des Verbotes in Frankreich, auch dort allgemein verbreitet. In diese selbe Zeit fällt sein Streit mit Arnauld ⁶⁾, gegen den er den Malebrancheschen Satz, daß die Lust ein Gut sey, in Schutz nahm, und seine Fortsetzung der Schrift gegen Maimburg, die er der dritten Auflage der *Crit. gen.* anfügte ⁷⁾, die aber bei weitem das Lob des ersten Werkes nicht erreichte. Der Widerruf des Edictes von Nantes und die in Folge dieses Widerrufs angefangnen gewaltsamen Bekehrungsversuche gegen die Hugenotten, zugleich mit den kriechenden Schriften, welche den

³⁾ *Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète, qui parut etc.* 1684.

⁴⁾ *Recueil de quelques pièces curieuses, concernant la philosophie de Mr. Des Cartes à Amst.* 1684.

⁵⁾ *Nouvelles de la république des lettres* (seit 1684). —

⁶⁾ *S. Nouvelles de la republ. etc.* Monat August 1685. — *Avis à l'auteur des Nouvelles etc. par Arnauld.* — *Réponse de l'auteur des Nouvelles à l'Avis etc.* —

⁷⁾ *Nouvelles lettres de l'auteurs de la critique générale de l'histoire du Calvinisme de Mr. Maimburg. Première partie, où on traite par occasion de plusieurs choses curieuses, qui ont du rapport à ces matières, à Ville-Franche* 1685.

rossen Ludwig als Ketzervertilger priesen, gaben dem Bayle Veranlassung zu einer Schrift ⁸⁾, die anonym, angeblich in St. Omer im Jahre 1686 erschien; mit ihr zugleich erschien eine strenge Rüge ⁹⁾ der unvernünftigen Auslegung, welche die Worte Christi: „Nöthige sie herein“ — erfuhren. — Durch eine Zeitschrift kam Bayle in Verbindung mit den bedeutendsten Gelehrten, die Londner Royal Society trat mit ihm in Briefwechsel u. s. w., und auch als er, durch Kränklichkeit genöthigt, ihre Fortsetzung aufgab, behielt er dasselbe literarische Ansehen. Zugleich damit wuchsen aber auch die Anfeindungen, welche er erfuhr. Gegen seinen philosophischen Commentar, welcher anonym herausgenommen war und dessen Autorschaft Bayle mit aller Mühe von sich ablehnte, schrieb Jurieu ein Werk, worin er den Verfasser des Indifferentismus beschuldigte, zugleich aber zu verstehen gab, er halte Bayle für den Verfasser. Dieser fühlte sich dadurch veranlaßt unter demselben fingirten Namen eine Fortsetzung ¹⁰⁾ des genannten Commentars herauszugeben. Was diese Antwort nicht bewirkte, offene

⁸⁾ *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand. St. Omer 1686.*

⁹⁾ *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus Christ: Contrains les d'entrer Traduit de l'Angloise du sieur Jean Fox de Bruggs par M. J. F. à Cantorbury chez Thomas Litwel 1686.*

¹⁰⁾ *Supplément du Commentaire philosophique etc. à l'ambg. par Th. Litwel.*

Fehde zwischen beiden, das veranlafste das Erscheinen eines Werkes ¹¹⁾, dessen Verfasser zu Bayle freilich immer geläugnet hat, das aber nach den Nachrichten, welche Des Maizeaux bei dem Buchdrucker eingezogen hat, wenigstens von Bayle Hand geschrieben in die Druckerei gekommen. Diese Schrift spöttelte über die, namentlich Jurieu aus der Apocalypse geschöpften Hoffnungen, daß im Jahre 1689 die Reformirten in Frankreich wieder aufgenommen werden würden. Durch diese Schrift erbittert, trat nun Jurieu als offener Verfechter gegen Bayle auf, und suchte den Verdacht einer politischen Verschwörung, deren Zweck sey, Frankreich und die katholische Religion zu Alleinherrschern zu machen, gegen Bayle zu erwecken. Gegen diese Insinuation schrieb Bayle eine Rechtfertigung, welche jene Verdächtigung lächerlich machte, gleich aber auch beweisen sollte, Bayle sey nicht der Verfasser des *Avis aux Réfugiés*. Auf die förmliche Klage von Seiten Jurieu's ward bei Bayle Stillschweigen auferlegt, durch welches Verbot Jurieu indess nicht hindern liefs, nach wie vor öffentliche Schriften herauszugeben. Nach Beendigung dieses Streites kehrte Bayle wieder zu seinen Studien

¹¹⁾ *Avis important aux Réfugiés sur leur prochain retour en France etc. par Mr. C. L. A. A. P. D. P. à Amsterdam chez Jaques le Censeur 1690.*

¹²⁾ *La cabale chimérique, ou réfutation de l'histoire cabaleuse, qu'on vient de publier malicieusement touchant certain projet de paix etc., Rotterd. 1691. 12.*

zurück und im Jahre 1692 kündigte er ¹³⁾ zuerst sein Hauptwerk an. Der Plan war zuerst, nur Irrthümer und falsche Nachrichten hinsichtlich historischer Gegenstände zu widerlegen. Er änderte ihn selbst um, war aber noch nicht zur Ausführung gekommen, als er im Jahre 1693 in Folge der Machinationen seiner Feinde am englischen Hofe, angeblich wegen der gottlosen Lehren in den *Pensées diverses*, seines Amtes entsetzt ward. Er ertrug dies ruhig, und setzte seine Studien fort, entschlossen sich in keine Streitigkeiten mehr einzulassen, blieb aber, von Jurieu gereizt, diesem Entschlusse nicht treu, so daß die Zänkereien zwischen beiden noch eine geraume Zeit fort dauerten. Nachdem er einen Anhang ¹⁴⁾ zu den *Pensées diverses* im Jahre 1694 herausgegeben hatte, erschien denn endlich (1695) der erste Band seines kritischen Wörterbuches ¹⁵⁾, das erste Werk, welches, auch wider

¹³⁾ *Projet et fragmens d'un Dictionnaire critique à Rotterdam* 1692. 8.

¹⁴⁾ *Addition aux Pensées diverses sur les comètes ou réponse à un libelle: Courte revue des maximes de morale et des principes de religion de l'auteur des Pensées diverses etc. — Pour servir d'instruction aux Juges ecclésiastiques, qui en voudront connoître, à Rotterdam* 1694. 12.

¹⁵⁾ *Dictionnaire historique et critique par Mr. Bayle à Rotterdam* 1697. 2 Vol. Fol.

2te Aufl. um die Hälfte vermehrt 1702. Beste Auflage nebst seinem Leben, von Des Maizeaux 1740. 4 Vol. Fol. Deutsch von Gottsched mit Anmerkungen. 4 Bde. Fol. Leipz. 1741—44.

Ein Auszug, der nur die philosophischen Art. enthält, deutsch, von Jacob. Halle und Leipz. 1797. 2 Bde. gr 8.

seinen Willen, seinen Namen trug. Zwei Jahre darauf erschien der zweite Band. Dieses Werk übertraf alle Erwartungen, die man davon gehegt hatte, und die harten Anklagen, die es von Renardot in Frankreich und Jurieu in Holland erfuhr, waren ihm zum Theil sogar angenehm, da sie das Verbot eines Nachdrucks in Frankreich zu Wege brachten, theils schadeten sie seinem Ruhme nicht. — In einer Fortsetzung der *Pensées diverses*¹⁶⁾ hatte er beiläufig auch die Cudworthschen Ansichten angegriffen. Dieser nahm sich Le Clerc an, was einige Controverse zwischen beiden veranlafste. — Im Jahre 1705 endlich endigte Bayle ein Werk¹⁷⁾, welches Aufsätze mancherlei Art über historische literarische und philosophische Gegenstände enthielt, und worin besonders seine Angriffe gegen die vom Engländer King versuchte Theodicee ausgezeichnet werden müssen. Ueber einen ähnlichen Gegenstand ward Bayle von Jacquilot angegriffen, und setzte diesen Angriffen eine Erwiderung entgegen¹⁸⁾, die seine auch sonst geäußerten Ansichten hinsichtlich des Verhältnisses der Vernunft zum Glauben auseinandersetzte. Noch mit dieser Schrift beschäftigt, über-

¹⁶⁾ *Continuation des Pensées diverses, écrites à un Docteur etc. ou réponse à plusieurs difficultez, que Mr. * * * a proposées à l'auteur 1704.*

¹⁷⁾ *Réponse aux questions d'un Provincial. 3 Vol. Rotterdam 1704, 1705.*

¹⁸⁾ *Entretiens de Maxime et de Themiste ou réponse à l'examen de la théologie de Mr. Bayle par Mr. Jacquilot.*

überrückte ihn der Tod im 59sten Jahre seines Lebens. Ruhig, ohne ihn zu fürchten oder zu wünschen, sah er ihn kommen, und starb am 28. Nov. 1706. —

Bayle war eine verneinende Natur, daher ist er stark, oft unwiderleglich, da, wo er negirt, viel weniger bedeutend und häufig unsicher, wo er positiv etwas behauptet. Mehr scharfsinnig als tiefsinnig, hat er es zu seinem Geschäft gemacht, überall auf die Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, Widersprüche aufzuweisen, ohne sie zu lösen, und in ganz skeptischem, sich selber ironisirendem Sinn, bei den größten Widersprüchen nicht einen Schluss gegen die Wahrheit des sich Widersprechenden gezogen, sondern nur ihre Gewissheit geleugnet. Wie alle Skeptiker jener Zeit ist auch Bayle Polyhistor, und zwar der Erste von Allen. Mit seinen immensen Kenntnissen verbindet er eine glänzende Darstellungsgabe, und hat zuerst ein Beispiel von geschmackvoller und eleganter Kritik gegeben. Seine Verdienste um Literargeschichte jeder Art werden dadurch, daß jetzt, zum Theil durch ihn, viele Resultate seiner Forschungen Allen bekannte Dinge sind, nicht geschmälert, vielmehr anerkannt. — Sein Charakter ist nicht frei von Flecken, eine gewisse Verstecktheit, die sich schon in seiner Neigung zum Satyrischen zeigt, wird noch mehr darin offenbar, daß er am liebsten als Pseudonym auftritt. Das Verleugnen gewiss von ihm verfaßter Schriften, und die Unwahrheiten, die er sich dazu erlaubte, sprechen außer der Aengstlichkeit, die sich darin zeigt,

für einen Ehrgeiz, der kleinliche Maafsregeln nicht verschmäht, um sich zu befriedigen. Eben so wenig möchte, ihm Frivolität des Charakters nachzusagen, ein ungerechter Vorwurf seyn. Viele Stellen seines Wörterbuchs sprechen ein Wohlgefallen an Zweideutigkeiten und Unsittlichkeiten aus. Indefs hat man seinen Sitten nichts Uebles nachgewiesen, und es ist vielleicht blofs die Sucht, Allen zu gefallen, die ihn solchen Anschein auf sich nehmen liefs. Diese Sucht zu gefallen und Recht zu behalten läfst ihn häufig auch blendender Disputirkünste sich bedienen, wenn mit anderen Mitteln die Sache nicht zu retten war. — Seine philosophischen Lehren sind in seinen vielen Werken¹⁹⁾ zerstreut, immer bei Gelegenheit anderer Ansichten zum Vorschein gekommen, deswegen kann ein abgeschlossnes System hier nicht erwartet werden, sondern nur eine Darlegung der wichtigsten Behauptungen, die sich bei ihm finden, nebst den Belegen, die er für sie anführt. Hält man diese zusammen, so kommt seine philosophische Ansicht im Wesentlichen auf das Folgende hinaus:

Jedem ist, wenn er sich seiner Vernunft bedient, dazu die Hülfe Gottes unumgänglich notwendig, denn ohne diese ist die Vernunft ein Führer, der sich verirrt, und man kann die Philosophie mit

¹⁹⁾ Alle Werke, das Wörterbuch ausgenommen, zusammen: *Oeuvres de P. Bayle etc. à la Haye 1727. 3 Vol. Fol. (der 3te Theil in 2 Abtheilungen.)*

den Aetzmitteln vergleichen, welche, nachdem sie das ungesunde Fleisch an den Wunden verzehrt haben, weiter um sich greifen und auch das gesunde brandig machen. Sie widerlegt zwar die Irrthümer, begnügt man sich aber damit nicht, so greift sie auch die Wahrheit an, und dies hat seinen Grund in der Schwäche des menschlichen Geistes. Die menschliche Vernunft hat bloß die Fähigkeit niederzureißen, nicht aber aufzubauen, sie kann nur Zweifel erregen und ewigen Streit, indem sie Gründe und Gegengründe für Alles zeigt. — Würde Arcesilaus jetzt erscheinen, um seine Sache gegen unsere Theologen zu verfechten, so würde er ein viel furchtbarer Gegner seyn, als zu seiner Zeit. Um einen Sieg über einen Skeptiker zu hoffen, müßte man vor allen Dingen beweisen, daß die Wahrheit an gewissen Kennzeichen erkennbar sey, mit andern Worten, man müßte ein Criterium der Wahrheit feststellen. Als solches würde man, nicht ohne Grund, die Evidenz hinstellen. Gerade aber die christliche Religionslehre bestreitet die Sätze, die für die evidentesten gelten, und der Skeptiker könnte sich daher auf die Lehren der christlichen Religion stützen. Es ist ganz evident, daß zwei Dinge, die von einem dritten nicht verschieden sind, auch unter sich nicht verschieden sind; die geoffenbarte Lehre von der Trinität stößt dieses Axiom um, und so in vielen andern Fällen. Nicht anders ist es mit solchen Sätzen, welche die Moral betreffen. Es ist evident, daß Jeder, wenn er es kann, Uebel ver-

hindern muß, es ist evident, daß wer nicht existirt, nicht Schuld an einer Uebelthat seyn kann, und der Ursprung des Bösen, die Erbsünde u. s. w. zeigen, daß diese ethischen Axiome falsch sind. — Ich schliesse daher so: Wenn es ein Zeichen gäbe, woran man die Wahrheit erkennen könnte, so wäre dies gewiß die Evidenz. Nun ist die Evidenz nicht ein solches Zeichen, denn sie kommt auch falschen Sätzen zu, also gibt es kein Criterium der Wahrheit. Es gibt gar Nichts Gewisses, selbst was man für das Gewisseste hält, daß man selbst existire als dieser eine Mensch, ist nicht gewiß, denn da Erhaltung fortwährende Schöpfung ist, so kann man nie wissen, ob man noch derselbe ist, der man war, weil es ja sehr wohl möglich wäre, daß Gott uns vernichtet und ein neues Geschöpf mit ganz denselben Eigenschaften geschaffen hätte 1).

Die Philosophie und die Wahrheit der Religion stehen sich so gegenüber, daß man zwischen ihnen wählen muß. Will man nur annehmen, was evident ist und mit den Grundsätzen der Vernunft übereinstimmt, so wähle man die Philosophie und entsage dem Christenthum; will man die unbegreiflichen Geheimnisse der Religion, so wähle man das Christenthum und lasse die Philosophie gehen, denn Beides, Evidenz und Unbegreifliches, zugleich zu haben ist nicht möglich, eben so wenig als die Vereinigung der Eigenschaften, die dem Quadrat, und derer, die dem Cirkel eigenthümlich sind. Jeder Christ, den die Einwürfe gegen die Religion er-

erschrecken, oder der dadurch irre wird, steht schon mit einem Fuß auf einer Linie mit den Ungläubigen. Denn da die Geheimnisse des Evangeliums einer übernatürlichen Ordnung der Dinge angehören, so können und sollen sie nicht den Regeln unserer Vernunft unterworfen werden. Sie sind nicht dazu da, um durch philosophische Untersuchungen geprüft zu werden; sie sind wesentlich Gegenstand des Glaubens und nicht des Wissens, weil sie sonst eben keine Geheimnisse mehr wären. Man hat leicht sagen, »es sey unserm Geiste nicht möglich, für wahr zu halten, was eine geometrische Demonstration als falsch erscheinen läßt,« aber ein solcher Ausspruch geht aus der Anmaßung hervor, die darin liegt, daß man sich zum Richter der Ueberzeugungen Anderer aufwirft. Es liegt gar kein Widerspruch darin, daß unsere Vernunft uns von Etwas sagt, es sey falsch, und wir es dennoch glauben, denn wir wissen ja, daß unsere Vernunft nicht untrüglich ist. Dies heißt gar nicht: dasselbe zugleich glauben und nicht glauben, wie man oft gesagt hat 2).

Einer von den Punkten, wo der Widerstreit zwischen dem, was die Religion lehrt, und der bloßen Vernunft, am meisten sichtbar ist, ist der Streit, der für und gegen die Manichäische Lehre von zwei Grundwesen erhoben worden ist. Die Gründe *a priori* (d. h. die hergenommenen sind vom Begriffe der Gottheit) verwerfen allerdings diese Hypothese, und zwingen uns einen einzigen Urheber aller Dinge

zusammen. Aber jedes System muß, um als richtig sich zu bewähren, nicht nur auf klaren und bestimmten Ideen beruhen, sondern auch mit der Erfahrung übereinstimmen und sie erklären. Es fragt sich daher, ob alle Erscheinungen der Natur sich wirklich aus der Annahme eines einzigen Urwesens bequem erklären lassen? Die Himmel freilich und das ganze übrige Universum predigen die Ehre, die Macht und die Einheit Gottes, nur der Mensch, wie er ist, gibt Veranlassung zu großen Einwürfen gegen die Einheit Gottes. Der Mensch ist böse und unglücklich, die Geschichte ist eine Sammlung von Verbrechen. Ja wäre nur dies, d. h. gäbe es nur Böse und Unglückliche, so brauchte man nicht seine Zuflucht zu der Hypothese von zwei Urwesen zu nehmen, aber daß eine Mischung des Glückes und der Tugend mit dem Elend und dem Laster sich in der Welt zeigt, dies Factum führt zu jener Hypothese. Kann eine unbeschränkte Heiligkeit eine sündhafte Kreatur, kann eine unbeschränkte Güte ein unglückliches Geschöpf hervorbringen? — Wie unter der Herrschaft eines absolut gütigen, heiligen und mächtigen Wesens das Uebel in die Welt kommen konnte, ist nicht nur schwer zu erklären, sondern völlig unbegreiflich, und das, was man den Gründen, die dies erklären sollen, entgegensetzt, ist in der That der Vernunft viel mehr entsprechend als diese Gründe selbst 3).

Man pflegt dies Factum aus der Freiheit des Menschen zu erklären, aber wenn die unendliche

Güte des Schöpfers ihm erlaubte, den Menschen eine solche Freiheit zu geben, die sie eben so leicht missbrauchen, als gut anwenden konnten, so mußte man doch mindestens erwarten, daß Er ihre Schritte so bewahren würde, daß sie nicht sich wirklich verständigten. Eine solche Freiheit, die eben so gut missbraucht werden kann, wie wohl angewandt, ist nicht Quelle oder Werkzeug des Heils. Sollte sie dies seyn, so mußte sie so beschränkt seyn, wie die der Engel oder der Seligen, die stets nur das Gute zu wählen bestimmt sind. Es würde in diesem Falle der Mensch gar nicht zu einer bloßen Maschine gemacht werden. Dem Glücke der Engel und der Seligen fehlt gar nichts, obgleich sie eine solche Freiheit nicht haben. — Man behauptet, daß sonst der Mensch sich die Handlungen nicht zurechnen könnte. Allein die Erfahrung lehrt, daß es uns gar nicht hindert einer von uns getroffenen Wahl uns zu freuen und zu rühmen, wenn wir, sie zu treffen, von irgend einer äußern Ursache determinirt wurden. Ja, die Ueberzeugung, daß wir in unserem Thun nur einer göttlichen Eingebung oder Lenkung gefolgt sind, ist so weit davon entfernt, die Billigung unseres Gewissens zu verringern, daß sie sie vielmehr noch erhöht. Es ist ein viel geringerer Genuß, nach einer guten That sich zu sagen, man hätte sie auch unterlassen können, als der ist, wenn man sich so fest in der Liebe zur Tugend weiß, daß dabei gar keine Wahl mehr frei stand. — Man sagt ferner, daß eine solche

Wahlfreiheit nothwendig war, damit es Tugend und Laster, Gutes und Böses gebe, aber Tugend und Belohnung kann es sehr wohl geben, ohne daß das Gegentheil eine andere als nur ideale Existenz hat. Ja es ist gar nicht einmal zu beweisen, daß es überhaupt eine Freiheit gibt. Denn gegen den Beweis, der dafür geführt wird, indem man sich auf das innere Bewußtseyn beruft, welches uns sagt, daß wir das thun, was wir wollen und also frei sind, — läßt sich folgende wichtige Instanz anführen: Ich weiß es ganz gewiß und klar, daß ich existire, und dennoch existire ich nicht durch mich. Also, obgleich ich es ganz gewiß und klar einsehe, daß ich dies oder jenes thue, so folgt doch nicht daraus, daß ich es durch mich selbst thue. — Alle diese Rechtfertigungen Gottes hinsichtlich des Uebels in der Welt beruhen auf der Voraussetzung, daß es nur eine einzige Weise gebe, in welcher Gott handeln kann. Was wird aber dann aus seiner unendlichen Weisheit? Eine Weisheit, die nur einen einzigen Plan und eine einzige Art der Ausführung entdecken kann, ist sehr beschränkt und nicht unendlich. Eine solche Ansicht führt direct zum Spinozismus. Ich weiß nur eine einzige Art, auf eine Weise, wo die Vernunft nichts dagegen einwenden würde, alle diese Schwierigkeiten zu lösen, man brauchte nämlich nur zu behaupten, daß Gott nicht gütig ist, sondern nur sich selber liebt. Ich weiß aber nicht, ob dies Mittel nicht am Ende viel schlimmer wäre, als das Uebel, wogegen es angewandt würde 4).

Wer wird daher nicht die Bestimmung und das Wesen unserer Vernunft bedauern? Die Manichäer sind mit ihrer unsinnigen und unhaltbaren Hypothese, die Erscheinungen, die wir wahrnehmen, zu erklären, hundert mal besser im Stande, als die Orthodoxen mit ihrer so richtigen und so nothwendigen Annahme (welche die einzig wahre ist), daß es nur ein unendlich gütiges und allmächtiges Urwesen gebe. Alle philosophischen Systeme sind deswegen, und sind nothwendig, mit der wahren christlichen Lehre im Widerspruch, wenn auch in einzelnen Punkten eine Uebereinstimmung zwischen beiden Statt findet. Dies berechtigt noch nicht dazu (wie Jacquelot) zu sagen, daß man den Glauben mit der Vernunft in Einklang gebracht habe. Ein solcher Einklang erfordert, daß Euer Glaube nicht nur mit einigen philosophischen Sätzen übereinstimme, sondern auch, daß nicht andere Grundsätze der Vernunft ihn siegreich widerlegen. Dies Letztere wird aber immer geschehen, es sey denn, daß Ihr Euch hinter unverständliche Distinctionen und Formeln versteckt, oder (aufrichtiger) Euch mit der Unbegreiflichkeit des Gegenstandes entschuldiget. — Diese Ansicht ist eigentlich von allen denen zugestanden, welche von den Geheimnissen der Religion sagen, daß sie über unsere Vernunft erhaben sind, denn daraus folgt von selbst, daß es unmöglich ist, sie gegen die Einwände der Philosophen zu schützen. Ein solcher Versuch, sich dazu der Vernunft zu bedienen, wird immer zum Nachtheil der Theologen

ausschlagen. Dieser Widerspruch zwischen der Vernunft und den Lehren unseres Glaubens hat uns aber um so weniger zu betrüben, als der Gegner der Glaubenslehren nicht einmal mit sich selber übereinstimmt. Die Vernunft nämlich, indem sie nie Maafs hält, gleicht der Penelope, die stets ihr eignes Werk zerstört, — Zerstören ist ihr Geschäft und nicht Erbauen, sie weifs höchstens, was die Dinge nicht sind, vom Wesen der Dinge weifs sie nichts zu sagen. — Man mufs deswegen, wenn man die Einwände der Vernunft gegen die Einheit des Urwesens u. s. w. nicht widerlegen kann, nicht etwa den christlichen Glauben für gefährdet halten. Das wäre ein unverzeihlicher Irrthum. Unsere religiösen Wahrheiten beruhen auf der Autorität des unendlichen Wesens, das nicht betrügen und nicht irren kann; diese Autorität ist der Grund und die Basis unserer Ueberzeugung. Hinsichtlich der Geheimnisse der Religion müssen wir uns so verhalten, dafs wir sie auf die göttliche Autorität annehmen, obgleich wir sie weder begreifen, noch mit den Grundsätzen der Philosophie in Einklang bringen können. Dies geht aber auch die christliche Religion gar nichts an, weil der Glaube an ihre Geheimnisse weder von der Klarheit des Gegenstandes, noch von seiner Uebereinstimmung mit den Axiomen der Vernunft abhängig ist 5).

Eine solche Darlegung der Unvereinbarkeit der Vernunftlehren mit denen der Religion hat einen grossen Nutzen. Es gibt nämlich viele Menschen,

welche so wenig die Natur des Glaubens kennen und so selten auf diesen Act ihres Geistes reflectiren, daß man sie aus dieser Indolenz ziehen muß, indem man ihnen alle die Schwierigkeiten, welche die christlichen Dogmen umgeben, zeigt. Nur wenn wir diese Schwierigkeiten kennen, lernen wir unserer Vernunft mißtrauen und zu der Gnade flüchten, und lernen die Größe der Wohlthat schätzen, die Gott uns erwies, indem er uns den Glauben verlieh. — Es ist aber nützlicher als man denkt, wenn die menschliche Vernunft gedemüthigt wird. Fragt man jetzt, was man thun soll? Man soll seine Vernunft gefangen geben unter den Gehorsam des Glaubens, und über gewisse Gegenstände nicht disputiren. Oder wenn man es thut, so soll man diese Gegenstände als einmal feststehende, offenbarte Facta betrachten, und eingestehen, daß man die Ursachen und Gründe nicht einsieht. So wird also jeder Streit, den ein Christ mit einem Philosophen hat, zuletzt auf die eine Frage hinauskommen müssen, ob die h. Schrift von Gott inspirirt ist? Wird dieses nicht zugegeben, so heißt es: *Adversus negantem principia non est disputandum*. Die natürliche Folge wird daher seyn, daß wir einem so unsichern Führer, wie die Vernunft ist, uns nicht länger anvertrauen, sondern einen bessern von dem Urheber aller Dinge erbitten werden. Dies aber ist ein großer Schritt zur christlichen Religion hin, denn diese will, daß wir von Gott die Erkenntniß dessen, was wir zu glauben und zu thun haben, erwarten sollen. Ja,

je mehr wir einsehen, wie sehr die Glaubenslehren gegen die Vernunft streiten, um so mehr Verdienst hat der Glaube, denn je unbegreiflicher der Gegenstand desselben ist, einen um so gröfsern Widerstand gegen den Glauben haben wir dann um der göttlichen Autorität willen geopfert 6). —

II. Die Mystiker.

§. 14.

Characteristik der englischen Mystiker dieser Periode.

Die Mystik dieser Periode in England hat zu ihrem Ausgangspunkt den Gegensatz gegen die Angriffe, welche die positiven Lehren des Christenthums erfuhren. Mit dieser apologetischen Tendenz verbinden die wichtigsten Repräsentanten dieser Richtung eigenthümlich modificirte Elemente des Neoplatonismus. Das Letztere ward zum Theil befördert durch die immer mehr um sich greifende nur mechanische Physik der Cartesianer, gegen die man in einer, wenn auch unklaren, doch lebensvolleren Naturansicht Schutz suchte. Bei Allen wird die Vereinigung des Platonismus mit den Lehren der christlichen Kirche vermittelt durch Annahme einer Ur-offenbarung, aus der jener seine Erkennt-

nisse geschöpft habe, und die auch diesen zu Grunde liege. Theophilus Gale, Henry More und Ralph Cudworth repräsentiren diese Richtung. — Der Erste beschränkt sich mehr darauf, einen Zusammenhang der alten Philosophie mit jener angenommenen Uroffenbarung nachzuweisen, und damit das Recht darzuthun, die natürliche Theologie durch modificirte platonische Elemente zu begründen. Der Zweite verbindet mit diesem theologischen Interesse das für eine lebendigere Naturphilosophie, und stellt sich mit seinen eigenthümlichen Ansichten eben so sehr dem Atheismus entgegen, als dem Cartesianismus, den er, bei aller Anerkennung, die er ihm zollt, in seinen Grundprincipien angreift. Der Cartesianischen Eintheilung der Substanzen in ausgedehnte und denkende stellt er die Behauptung entgegen, daß die Ausdehnung ein Attribut aller Substanzen sey; gegen die mechanische Naturansicht aber macht er die Lehre von einem Alles belebenden Naturgeiste geltend. Der

Dritte endlich räumt der Corpuscularphilosophie zwar mehr ein, als More, modificirt sie aber wesentlich, indem er, gegen ihr Prinzip, den Zweckbegriff in der Naturbetrachtung wieder geltend macht, und statt der bloß mechanischen Ansicht die ihm eigenthümliche Lehre von den plastischen Naturen ausbildet. —

1) Die verschiedenen sich widersprechenden Richtungen in politischer und religiöser Hinsicht, von welchen England in dieser Zeit zerrissen ward, und die mit dem Umsturz der bestehenden Ordnung der Dinge endigten, fanden ihr Gegenbild in ähnlichen Bewegungen auf dem ruhigeren Gebiete der Wissenschaft. Namentlich durch Hobbes, — der, ein anderes Denken anerkennend als das des berechnenden Verstandes, mit seiner unerbittlichen Arithmetik alles Uebersinnliche auflöste und zum völligen Materialismus kam, indem er alles Religiöse aus dem Gebiete der Philosophie verbannte, — dann aber durch die Bestrebungen ihm verwandter Geister, waren die Lehren der positiven Religion, wenn auch nicht direct bestritten, so doch wenigstens so erschüttert, daß sich dem finsternen britanischen Wesen gegenüber immer mehr ein

Geist irreligiöser Frivolität verbreitete, der endlich an dem sittenlosen Hofe Carls II. einen angemessenen Schauplatz, und in denen, die dem Hofe nahe standen, würdige Repräsentanten fand. Gegen die Angriffe, welche die Religion nicht nur durch Werke von wissenschaftlichem Gepräge erfuhr, sondern besonders auch dadurch, daß die Mehrzahl der Gebildeten ihnen beistimmte, bildete sich in der Philosophie, als Gegensatz, eine ernste religiöse Richtung aus, die es sich zum Ziel setzte, die gefährdeten Wahrheiten des Christenthums sicher zu stellen. Nicht im Stande, dies Ziel so zu erreichen, daß sie sich in die Stärke des Gegners selbst stellte, und ihn auf seinen Boden angreifend, durch consequente Durchführung seiner Grundsätze sie widerlegte, blieb diesen Versuchen kein anderes Mittel als die Flucht in die Mystik. (Das Wesen der Mystik besteht nämlich in dem gewaltsamen Festhalten des durch den Zweifel erschütterten Glaubens. Ist dieser die unmittelbare Einheit des Gläubigen mit dem Glaubens-Inhalt, und tritt in dem Zweifel die Differenz und der Widerspruch ein, so kann die Vereinigung normaler Weise nur eine Versöhnung seyn, d. h. eine Einheit durch Besiegen des Widerspruches. Diese Versöhnung ist nur in der, durch den Zweifel hindurch gegangenen Gewissheit,

dem

em Wissen, zu finden. Um zu ihm zu gelangen, muß
 er weiter gegangen werden, in den Zweifel hin-
 in. Die Mystik dagegen geht zurück, d. h. sie
 zieht, indem sie sich von dem Zweifel abwendet, ob-
 gleich der Glaube nicht mehr ist, was er war, unmit-
 telbare, unbefangene Einheit, ihn als unmittelbaren
 zurückzurufen, und darin besteht eben das Gewalt-
 me dieses Versuches. Die Mystik verhält sich
 zum Glauben wie Identification zur Indiffe-
 renz oder wie zu der natürlichen und normalen Ab-
 hängigkeit des Embryo von seiner Mutter, die künst-
 liche und eben darum pathologische Selbstlosigkeit
 der Somnambulen gegen den Magnetiseur). — So
 sehen wir denn gleichzeitig mit den Ansichten des
 Hobbes die Mystik eines Fludd, Dighby, Pordage
 auftreten, die mit J. Böhme theils verwandt, theils
 von ihm abgeleitet, eben so wie Hobbes selbst, nicht
 die Geschichte der neuern Philosophie gehören,
 sondern mit ihren theosophischen Lehren ihren Ort
 der Periode haben, die den Uebergang zur neuern
 Philosophie bildet. — Aehnliches aber, obgleich ein
 viel besonnenerer Character der Mystik dieser Pe-
 riode eigenthümlich ist, zeigt sich auch hier. Es
 tritt das Bestreben auf, jener zerstörenden Rich-
 tung gegenüber die Rechte der Religion zu wahren,
 I, II.

Richtung der Philosophie, im Gegensatz gegen die kirchliche Philosophie der Scholastiker, ausgeschlossen hatte, da traten Ficin und Picus von Mirandola mit ihrem modificirten Neoplatonismus als ein Gegengewicht auf gegen diese Tendenz, und der Platonismus mußte dazu dienen, den Blick wieder mehr auf die ideale Welt zu lenken. — In die Fußstapfen nun der eben genannten Männer traten die englischen Philosophen dieser Zeit, in einem ganz ähnlichen Sinne. Vornehmlich war es die Universität Cambridge, in der diese Richtung ihren Sitz hatte. Die Oxforder Theologen platonisirten wenig oder gar nicht, einer der wichtigsten unter ihnen, S. Parker, polemisirte sogar offen gegen ein solches Unternehmen. Allein die Oxforder Gelehrten jener Zeit haben auch Bedeutung nur in theologischer Hinsicht; die einen Rang in der Geschichte der Philosophie behaupten, sind nur die Gelehrten der Universität Cambridge, und diese bekennen sich in ihren apologetischen Unternehmungen samt und sonders zum Platonismus, oder richtiger gesagt, zu dem von ihnen modificirten Platonismus, denn es braucht wohl nicht bemerkt zu werden, daß ein wirkliches Aufnehmen einer bereits vergangenen Philosophie eine Ungeheimtheit ist. (Vergl. Abth. I. p. 123.)

2. Zu dem eben Bemerkten kommt nun noch dieses: Baco hatte zuerst nach langer Zeit wieder ernstlich auf die Beobachtung hingewiesen, als von der allein Heil für die Naturwissenschaften zu erwarten sey. Descartes hatte darauf sie völlig aus ihrem langen Schlummer erweckt, indem er mit einem kühnen Schlage die Gespenster, welche unter den Namen der substantziellen Formen in der Physik der mittelalttrigen Aristoteliker ihr Unwesen trieben, verscheuchte. Er hatte gezeigt, wie viele Schlupfwinkel der Unwissenheit jene Physik enthielt, und hatte die Natur aus dem trüben Dunkel jener Trümereien an das kalte und prosaische Tageslicht einer rein mechanischen Physik gezogen. Er hatte ferner die Kühnheit gehabt zu zeigen, wie die bisher gewöhnliche Betrachtungsweise, welche die Erscheinungen aus den Zwecken erklären will, statt aus den Gründen, in der Physik völlig zu verwerfen sey, der es nur daran liege die *causae efficientes* von allen Erscheinungen aufzufinden. Wegen der inneren Berechtigung, die diese Ansicht in sich hatte, war ihr Einfluss so bedeutend, und wie überall, so ward namentlich in England die Aufmerksamkeit mehr als je auf die Natur gerichtet, und die im Jahre 1660 gestiftete *Royal society* war mit

Ihren Arbeiten ein Beweis, wie groß das Interesse war an einer nüchternen Beobachtung der Erscheinungen, und einem rein experimentirenden Erforschen der Gesetze. — Je weiter aber diese Untersuchungen getrieben wurden, um so mehr dienten gerade sie dazu, die Schwächen der neuen Naturphilosophie zu offenbaren. Es zeigte sich, daß eine Menge von Erscheinungen aus der bloßen Corpuscularphysik nicht zu erklären waren. Wenn schon in niedern Sphären viele Erklärungen sogleich als gezwungen erschienen, wenn zur Erklärung der magnetischen Erscheinungen die *corpora striata* nicht ausreichten u. s. w., — so wurde dieser Mangel noch bei Weitem fühlbarer, wo es sich um Organismen und organische Processe handelte. War einmal alle Bewegung nur eine von Außen zu den Corpusculn hinzutretende, so konnte von einem Organismus nicht die Rede seyn, sondern höchstens von einem Aggregat von Corpusculn. Zwar hatte der Meister selbst versichert, er könne auch die Entstehung der Organismen und die organischen Processe auf rein mechanische Weise erklären, aber wenigstens beim Ersteren war es beim Versprechen geblieben; je genauer man hinsah, um so deutlicher mußte es werden, daß es außer der Bewegung durch

Druck und Stofs, die von Aussen kommt, noch eine Bewegung von Innen heraus geben müsse, und in der Materie (wenigstens der organischen Materie) immanentes Princip der Bewegung. — Es zeigt sich ferner, dafs der grofse Schritt, den die Physik dadurch gemacht hatte, dafs Descartes die Zweckbeziehung gänzlich aus ihr verbannte, bei dem immensen Vorthail, der dadurch den Naturwissenschaften erwuchs, dafs man jetzt nur auf die wirkenden Ursachen sah, dafs dieser Schritt in seiner Consequenz zu einer leblosen Ansicht der Natur, ja endlich gar dazu führen mufste, dafs man sie nicht mehr als das Product eines nach Zwecken wirkenden Wesens anerkannte. Die Erfahrung bestätigte dies, Spinoza kam consequenter Weise dazu, nicht nur die Erkennbarkeit der Zwecke, sondern auch ihre Wirklichkeit zu leugnen. Wenn es daher im religiösen Interesse lag, die Zwecke in der Naturbetrachtung nicht ganz zu vernachlässigen, so wiesen wiederum auch die reinen Beobachtungen auf viele Erscheinungen, in welchen offenbar eine Zweckbeziehung nicht zu verkennen war. Auch hier bot die organische Welt besonders dergleichen Fälle, denn wenn z. B. für das noch nicht existirende Individuum ein sicheres Behältnifs gebaut wird, wie beim Nisten

der Vögel u. s. w., so waren das, Fälle, die unwillkürlich Jeden darauf hinwiesen, daß in der Natur Vieles um eines erst zu Realisirenden willen d. h. zu einem Zwecke geschehe. Nicht minder zeigte die Betrachtung auch nur eines einzelnen Organismus, daß das Daseyn oder der Bau vieler Organe, nur wenn auf ihren Zweck gesehen wird, erklärt werden kann. — Also Beides zeigte sich grade bei den reinen Beobachtungen: daß man auf ein der Materie selbst einwohnendes Princip der Bewegung, und daß man auf Zwecke der Natur gewiesen werde. — Auch hier galt nun wieder, daß die Ansichten, die von der mechanischen Physik unmittelbar angegriffen waren, nicht wieder herbeigeholt werden konnten; die substantiellen Formen waren und blieben beseitigt, eben so konnte das Bedürfnis nach einer teleologischen Ansicht der Natur nicht zu jener äußern Zweckmäßigkeit zurückführen, die etwa ein Thier daseyn läßt, damit es gefressen werde u. s. w. — Man ging daher weiter zurück und fand an dem Platonismus ein System, in welchem beiden Forderungen genügt ward, ohne daß man in die eben beseitigten Fehler zurückfiel. Die Platonische Lehre von der Weltseele enthielt einerseits, daß in der Natur ein immanentes Prin-

sammenhang sah zwischen dem Mittel und dem Krankheitssymptom, oder — die lange Gewohnheit diesen Zusammenhang noch nicht als einen natürlichen ansehen liefs. Einen solchen Zusammenhang glaubte man zu finden, wenn man annahm, dafs, indem durch das Mittel auf den Lebensgeist des Kranken eingewirkt sey, dieser, der alle Lebensfunktionen beherrsche, — (daher Archäus) — dadurch bestimmt werde, sich so oder anders zu äufsern. Diese Annahme erklärt ganz so viel und ganz so gut, was jetzt manchmal die »Lebenskraft« Vieles erklären soll). — Zu diesem kam noch der allgemein herrschende Glaube an sympathische Curen und Sympathien aller Art. Höher stehende Archäen, (Gatungsgeister) wurden angenommen, die so die auf die gemachte Einwirkung auf Alles unter ihnen stehende Fortpflanzen und die Sympathien eben so erklären machen sollten, als es etwa ist, dafs beim Itzeln der Fusssohlen sich die Gesichtsmuskeln verziehen. Von diesen höhern Archäen war nun der Uebergang leicht gemacht zu einem Hylarchen oder Naturgeist, der als die Einheit der ganzen Natur und ihr immanentes Lebensprincip den Zusammenhang zwischen ihren einzelnen Theilen bilden sollte. So ward durch das Zurückgehen auf den Platonis-

mus einerseits dem reinen Vernunft-Interesse Befriedigung gewährt, das sich mit dem reinen Mechanismus nicht begnügen konnte, andererseits schienen auch die Facta der Erfahrung (oder was dafür galt) nur in einer Annahme ähnlicher Art genügende Erklärung zu finden.

3. Indem aber so das Interesse darauf ging, die Wahrheiten der christlichen Religion zu vertheidigen, und wiederum, die für platonisch gehaltene Lehre zu Ehren zu bringen, entstand das Bedürfnis, den Widerspruch zu lösen, der darin lag, daß eine heidnische Philosophie mehr zu jenem Zwecke geschickt sey, als etwa die kirchlich gesinnte Scholastik. Diesen Widerspruch zu lösen, bot sich das Auskunftsmittel dar, das auf einem andern Gebiete bereits geltend gemacht war. — Das Interesse an der classischen Zeit und Literatur hatte, wenn wir auf den Geist der ganzen Zeit sehen, in welcher es erwachte, seinen Grund in dem Verlangen, die vorchristlichen Elemente, vor welchen sich der Geist der christlichen Menschheit bis dahin zurückgezogen hatte als vor dem bloß Irrthümlichen und Verderblichen, nicht weiter von sich auszuschließen und dadurch seine Wichtigkeit anzuerkennen, sondern durch Absorption zu vernichten.

In den Einzelnen hatte dies Interesse seinen Grund in der Ahndung, daß sich auch bei den Heiden Gutes und Wahres finden möchte. Diese Ahndung ward nun bei näherer Bekanntschaft zur Erfahrung, und es ward diese Erfahrung, daß sich auch bei den Alten Wahrheit finde, sogar auf einem Gebiete gemacht, wo man sich ihrer am wenigsten versehen hatte, auf dem religiösen. Verwundert sahen christliche Forscher, daß in der, früher als Satanswerk verworfenen, Mythologie der Alten sich Elemente fanden, in denen sie Verwandtes, Anklänge ans Christenthum, anerkennen mußten. Noch nicht fähig sich diese Erscheinung so zu erklären, daß die Erkenntniß der Wahrheit, weil sie sich entwickelt, auch ihre embryonische Gestalt hat, und in dieser sich eben zeigt in den vorchristlichen Religionen, — dazu nicht fähig, weil sie daran fest hielten, daß jede Wahrheit zu dem Menschen nur durch eine äußere göttliche Offenbarung und eben darum sogleich in ihrer Ganzheit und Vollendung kommen könne, gab es für sie nur eine Erklärung: Ist die Erkenntniß der Wahrheit nicht in einer Entwicklung begriffen, so ist Alles entweder ganze Wahrheit oder ganze Unwahrheit (die werdende, sich entwickelnde, Wahrheit ist Beides oder keins von Beiden). Jene hat

gsten Uebergangspunkte bezeichnen. — Das Ge-
 igte enthält die wesentlichen Punkte, welche die-
 r ganzen Richtung zukommen; das Eigentümliche
 des Einzelnen, das der §. in kurzen Worten an-
 geben, hat die Darstellung ihrer Lehren hervor-
 heben.

§. 15.

eben und Lehren der englischen Mysti-
 ker dieser Periode.

1 Gale.

Theophilus Gale ¹⁾ wurde im Jahre 1628 zu
 ings-Teignton in Devonshire geboren und kam,
 nachdem er im väterlichen Hause eine sehr sorg-
 ltige Erziehung genossen hatte, im Jahre 1647
 nach Oxford, wo er sich vorzugsweise dem theo-
 gischen Studium widmete. Er zeichnete sich hier
 aus, daß er schon im Jahre 1649 Baccalaureus
 ward, was sonst in der Regel erst vier Jahre nach
 der Aufnahme ins College geschehen durfte, — im
 Jahre 1652 erhielt er die Magisterwürde. Das Werk
 von Grotius, über die Wahrheit der christlichen Reli-
 gion, gab ihm zuerst den Gedanken zu seinem Haupt-
 werk ²⁾, in welchem er alle Weisheit der Heiden,

¹⁾ Cf. *The general biographical dictionary. New edition
 revised by Alexander Chalmers. Lond. 1814.*

²⁾ *The court of the Gentiles, or a discourse touching the
 original of human literature, both Philologie and Philosophie*

als aus der heil. Schrift stammend, darthun wollte. Während er an diesem Werke arbeitete, verlor er aber die geistliche Wirksamkeit nicht aus dem Gesichte, und ward, als sehr beliebter Kanzelredner, im Jahre 1657 zu einem solchen Amte nach Winchester gerufen. Der Secte der Presbyterianer zugehörig, wollte er, als Carl II. wieder den Thron bestieg, nicht sein Gewissen damit beflecken, daß er eine von der Regierung verlangte Erklärung gäbe, mit der er sich nicht einverstanden wußte, und verlor daher sein Amt. Er kam nun zu dem Lord Wharton als Hauslehrer von dessen Kindern, und begleitete, als der Lord wegen religiöser Gründe seine Söhne nicht auf eine englische Universität schicken wollte, dieselben nach Caën in der Normandie. Hier trat er mit dem bekannten Bochart in eine nähere Beziehung. Im Jahre 1665 kam er nach England zurück, und traf 1666 in London an demselben Tage ein, wo der große Brand auch das Haus, in dem sich das Manuscript seines Werkes befand, verzehrt hatte. Durch einen Zufall war es gerettet und im Jahre 1669 erschienen die beiden ersten Bücher, die beiden letzten (der 2te Band) erst 1677. Er lebte nachher in Newington, wo er junge Leute unterrichtete, von allen bedeutenden Männern hochgeschätzt, mit vielen verschiedenarti-

from the Scriptures and Jewish church etc. 1669. — The second edition revised and enlarged. Part 1. et 2. 1672. 4. Part. 3. et 4. Lond. 1677. 4.

en Studien beschäftigt. Der Tod ereilte ihn im März 1678, eben als er mit einem grossen philologischen Werk beschäftigt war ³⁾. Ausser den genannten sind noch mehrere andere Schriften von ihm zu seinen Lebzeiten erschienen ⁴⁾. —

Er hat den Ruf eines wackeren und gewissenhaften Mannes hinterlassen. Eifriger Nonconformist, war er nicht ohne Liebe auch für anders Denkende, ohne dafs diese ihn hätte hindern können, so viel als in seinen Kräften stand, für seine Ueberzeugung zu gewinnen. Seine Lehre kann, da sie meistens nur historisch das oben angedeutete Thema zu be- weisen sucht, hier natürlich nicht genauer detaillirt werden. Das Wesentliche, was hier her gehört, ist folgendes:

Das Daseyn eines höchsten Wesens, das ewig, absolut einfach und nothwendig ist, und welches wir Gott nennen, kann eben sowol durch solche

³⁾ *Lexicon graeci testamenti etymologicum, synonymum, ive glossarium homonymum.* 1678.

⁴⁾ *The true idea of Jansenism.* 1669. 4.

Theophilus or a Discourse of the Saints amity with God and Christ. 1671. 8.

The anatomy of infidelity. 1672. 8.

A discourse of Christs coming etc. 1673. 8.

Idea theologiae tam contemplativae quam activae ad formam Sae delineata. 1674.

Philosophia generalis in duas partes disternata etc. 1676. 8.

A summary of the two covenants (vor dem Discourse of the two covenants von WWill. Strong).

Gründe, die sich auf sinnliche Wahrnehmung, als die sich auf Verstandsbegriffe stützen, bewiesen werden. Ohne ein solches Wesen könnte nichts Anderes existiren, daher ist die Existenz desselben sogar gewisser als unsere eigne. Der Satz: Es ist ein Gott, ist daher die erste Wahrheit, von der alle andere Wahrheiten abgeleitet werden, und wonach die Richtigkeit oder Unrichtigkeit eines jeden Satzes beurtheilt werden muß. Gott, als dies einfache, unendliche Wesen, kann eigentlich nicht von einem andern, als er selbst ist, begriffen werden, und wird deswegen nur in seinem eignen Licht und in seinen Werken offenbar. Gott erkennt sich selbst und alle Dinge; nicht so, daß sich in ihm Bilder der Gegenstände bildeten, sondern er nimmt die Dinge in seinem eignen Wesen wahr. In Gott ist das absolute erste Wissen von Allem, sein göttliches Wesen ist das allgemeine Urbild aller intelligiblen Dinge, seine Beschlüsse die Urbilder aller geschaffnen Dinge. Wir müssen so, in Gott eine ideale Präexistenz der Dinge annehmen, so daß eben ihr Archetyp sich in ihm findet. Diese göttliche Weisheit verbreitet nun einige ihrer Strahlen über die Dinge selbst, und durch diese Ausstrahlung der göttlichen Weisheit, welche wir das Gesetz (oder auch das Licht) der Natur nennen, sind diese Dinge zu gewissen Zwecken bestimmt. Alle menschliche Erkenntniß kommt nur dadurch zu Stande, daß der Mensch dieses Gesetz oder Licht der Natur erkennt, d. h. daß diese, den Dingen inwohnenden, Ausstrahlungen

lungen der göttlichen Weisheit sich im Menschen spiegeln. Denn da alle Erkenntniss des Menschen nur in Bildern oder Gleichnissen der Dinge besteht, und Gott — weil der Mensch nicht fähig ist, Seine Weisheit auf unmittelbare Weise zu begreifen, — es so geordnet hat, daß Seine Weisheit in den Dingen sichtbar wird; so können wir füglich die menschliche Erkenntniss so beschreiben: Sie besteht in einer Idee oder einem Bilde des Gesetzes und der Ordnung, welche die göttliche Weisheit den Dingen beigegeben hat, und wodurch sie dieselben zu bestimmten Zwecken verwendet 1).

Dies ist das normale und eigentliche Verhältniss. Da aber der Mensch durch seinen Fall in seinen Geistesfähigkeiten geschwächt, und daher nicht mehr fähig ist, jene Weisheit (Licht), die im Buch der Natur niedergelegt ist, zu lesen, so hat es der göttlichen Weisheit gefallen, in dem Buche der Gnade die glänzenden und mächtigern Strahlen ihrer göttlichen Offenbarung leuchten zu lassen. Dieses grössere Licht bestrahlt und erleuchtet die Welt nicht nur so, daß dadurch die religiösen Wahrheiten erkannt werden, sondern in allen Arten von Kenntnissen, — betreffen sie die Natur, die Geschichte, die Moral oder den Staat, — verbreitet die göttliche Offenbarung das eigentliche Licht. Das Meiste, was wir von Wissenschaft und Gelehrsamkeit bei den Heiden finden, ist nichts Anderes als, durch die Tradition zu ihnen gekommene, Elemente der göttlichen Offenbarung in der h. Schrift. Die besten Nach-

richten, die wir aus jenen Zeiten haben, zeigen es auf eine unwidersprechliche Weise, daß Einige der ersten Dichter, Sophisten und Philosophen Griechenlands Aegypten und Phönicien bereist und sich dort aufgehalten haben, zu einer Zeit, wo Juden in großer Menge in jenen Gegenden verkehrten. Das gilt von Orpheus, Linus, Homer, Hesiod u. A. So sind alle die großen Anschauungen der heidnischen Philosophie nur abgeleitet, sind Bruchstücke einer Tradition, die ihren ersten Ursprung in der heiligen Schrift und der jüdischen Religionslehre hat. — (Dies wird denn nun näher nachgewiesen und der Beweis für diese Behauptung zuerst für die Literatur überhaupt, dann für die Theologie, endlich für die Poesie, Geschichte, Gesetzgebung u. dgl. geführt 2).

Die Philosophie hat, wie alle andere Erkenntnisse ihren Ursprung und Quell in dem göttlichen Verstande und der göttlichen Weisheit. Indem diese sich ihren eignen Werken mittheilt, und in jedem Geschöpf, in welchem sich Gesetz, Ordnung und Zweckmäßigkeit zeigt, gleichsam ein Theil derselben sich findet, — wird sie der eigentliche Inhalt der Philosophie, deren Geschäft eben ist, diese Weisheit in den Dingen zu erkennen. Diese selbe Weisheit macht andererseits den Geist des Menschen fähig, die Weisheit, die in den Dingen liegt, wahrzunehmen, und die Erkenntnisse, die er dadurch sammelt, in gewisse Zweige oder einzelne Disciplinen zu theilen, und ist von dieser Seite die eigentliche Schöpferin der Philosophie. Diese verdankt

also, sowol was den Inhalt, als was die Form betrifft, ihren Ursprung lediglich der göttlichen Weisheit. Es läßt sich nun nachweisen, daß alle Philosophie ihren Ursprung in der göttlichen Weisheit so hat, daß sie sich aus der von der göttlichen Weisheit geoffenbarten Schrift herleitet. Die ersten Menschen, welche Gott schuf, waren von ihm erleuchtet, von ihnen haben die heidnischen Philosophen ihre Weisheit entlehnt. Wie sich ein Zusammenhang zwischen Plato's Lehre und der ursprünglichen Weisheit Adams in dem erkennen läßt, was Plato vom goldnen Zeitalter spricht, so kann dies im Einzelnen noch genauer durchgeführt werden u. s. w. Obgleich aber die Philosophie so ihren Ursprung in der göttlichen Offenbarung hat, so hat dies sie doch nicht vor Entstellungen geschützt. Dadurch ist die heidnische Philosophie voller Eitelkeit und Irrthum, und es ist nöthig, diese Eitelkeit in ihren Gründen sowol als ihren Folgen genau zu erwägen. — (Nachdem nun auf die hauptsächlichsten Gründe hingewiesen ist, woraus jene Entstellungen der ursprünglichen Wahrheit hervorgegangen seyen, wird gezeigt, daß nicht nur der Götzendienst und die älteren Ketzereien ihren Ursprung in der heidnischen Philosophie haben, sondern daß durch ihren Einfluß alle die Irrthümer entstanden seyen, durch welche die katholische Kirche die christliche Wahrheit entstellt habe) 3).

Es war wegen des zuletzt Bemerkten erklärlich, daß die Kirchenreformatoren auf die Reformation

der Philosophie ihre Aufmerksamkeit richteten. Als Reformatoren der Philosophie sind nun Wiclef, Wessel, Savonarola, Picus von Mirandola, L. Vives, Melanchthon, Faber Stapulensis, Petrus Ramus zu nennen — Was nun die Eintheilung der Philosophie betrifft, so hat die Philosophie einen allgemeinen und einen besondern Theil. Der allgemeine Theil enthält die Geschichte der Philosophie und die psychologischen Untersuchungen über die Begriffe: Meinung, Erfahrung, Erkenntniß u. dgl. Der besondere Theil der Philosophie enthält die Logik, als die Wissenschaft der Begriffe und die Realphilosophie, welche, je nachdem ihr Gegenstand verschieden ist, Naturphilosophie, Moralphilosophie oder Metaphysik ist. —

Ueber seinen Platonismus spricht sich Gale so aus: Da ich eine große Verwandtschaft zwischen den Platonischen Philosophemen und meinen eignen Betrachtungen fand, so habe ich meine Ansichten auf jene Philosopheme zurückzuführen gesucht, immer aber mit den Vorbehalten, Beschränkungen und Erweiterungen der Platonischen Lehre, welche die Natur der Sache erfordert, denn die Platonische Philosophie hat ihren außerordentlichen Nutzen nur wenn sie sich als Dienerin der Theologie erweist, wie das z. B. bei Augustin der Fall war. Die Metaphysik oder *philosophia prima* ist nun nach Plato's Ansicht nichts anders als eine natürliche Theologie, denn sie hat es nur mit der Betrachtung der übersinnlichen und göttlichen Dinge zu thun. Ihr Haupt-

gegenstand ist Gott, den sie, sowol was sein Wesen als was seine Werke betrifft, zu betrachten hat. Die erste Aufgabe der Philosophie ist, das Daseyn Gottes zu beweisen. Plato hat nun sehr viele schlagende Beweise gegen die Atheisten seiner Zeit gegeben, welche noch jetzt ihre Geltung haben. (Es werden dann sieben verschiedene Beweise für das Daseyn Gottes als platonisch angeführt und ihre ausführliche Betrachtung bildet den Hauptinhalt des 4ten Theils des Galeschen Werkes) 4).

2. More.

Henry More ¹⁾ wurde am 12. Octbr. 1614 in Grantham in Lincolnshire, als der Sohn sehr eifriger Calvinisten geboren. Auf Anrathen seines Oheims, der in seinen religiösen Ansichten gleich streng mit seinen Eltern dachte, brachte man ihn in seinem vierzehnten Jahre auf die Schule nach Eton, und schon hier, erzählt er, sey er von der strengen Prädestinationslehre abgewichen. Nachdem er diese Schule drei Jahre besucht hatte, ward er ins Christs College nach Cambridge gebracht. Hier ergrif er mit großem Eifer die philosophischen Studien, und Aristoteles, Cardanus, Scaliger waren die ersten, die er sich zu Führern erwählte. Zugleich in den Streit der Thomisten und Scotisten eingeweiht, kam er für eine Zeit lang zu Zweifeln an seiner eignen

¹⁾ *Henrici More opera omnia etc. Lond. 1679. 3 Vol. Fol. Tom. I. Praef. generalissima.*

The general biographical dictionary etc. Lond. 1814.

Existenz, als einer besondern, indem er sich für ein bloßes Accidens eines größern Wesens zu halten anfang. Alle diese Untersuchungen indess genügten ihm nicht, und er wandte sich zu andern Meistern, namentlich zu den Platonikern aller Zeiten; Ficinus, Plotin, Hermes Trismegistus, und die mystischen Theologen wurden sein Hauptstudium. Kein Werk aber hat auf ihn größern Einfluß geäußert, als die deutsche Theologie. Einige Jahre vergingen, die er kränklich, von den Meisten für einen Schwärmer angesehen, verbrachte. Er selbst sagt, daß erst, seit er als das Hauptziel seines Lebens die Verzichtung auf sich selbst erkannt habe, ihm auch die Sicherheit in den Erkenntnissen gekommen sey, die ihm früher unbefriedigend und unsicher erschienen seyen. Die Bekanntschaft mit den Werken des Descartes machte ihn zu einem eifrigen Anhänger von dessen Lehre, die er namentlich, als mit der ursprünglichen mosaïschen Lehre und der pythagoräischen Philosophie übereinstimmend, darzustellen suchte. Später ward er immer mehr von ihren Schwächen überzeugt, die er zu verbessern suchte. Aus diesem allmählichen Aendern seiner Ansicht ist es zu erklären, wenn nicht nur zu verschiedenen Zeiten verfaßte Werke sich hinsichtlich des Cartesianismus verschieden äußern, sondern wenn, was in einem Werke lobend gesagt wird, in spätern Ausgaben desselben durch beigefügte Noten beschränkt wird. Seine cabbalistischen Untersuchungen haben nicht sowol die

Tendenz, die jüdische Tradition in ihrer gegenwärtigen Gestalt zu Ehren zu bringen (vielmehr ist diese in der *confutatio cabbalae aëto-paedo-melisseae* in ihren Grundsätzen angegriffen), als darauf hinzuweisen, daß in den Büchern des A. T. sich alles das verbüllt finde, was die Platoniker und Pythagoräer und Cartesianer als wahr festgestellt hätten. —

Der ruhige Character und die Gottergebne Gesinnung des More machen es erklärlich, daß er sich nie um ein Amt beworben hat. Im Jahre 1661 ward ihm durch Cudworth und Wilkins eine Stelle in der Roy. Soc. verschafft. Wie sehr er beliebt war, zeigt dies, daß ein junger Engländer, Cockshut, in seinem Testamente ein Legat aussetzte, damit die bedeutendsten von Mores Werken lateinisch erscheinen könnten. Ein frommer und sittlicher Wandel, eine freundliche und wohlwollende Gesinnung sind die hervorstehenden Characterzüge More's; dabei athmete er eine solche innere Beseligung und Freude, daß man ihn treffend den geistigen Epicur genannt hat. Seine Freigebigkeit und Uneigennützigkeit ist bekannt. — Bei einer heitern Klarheit des Verstandes mischt sich doch wiederum in seine Schriften so viel Seltsames, was theils in seiner Zeit, theils in seinem Umgange (er war oft mit den durch ihre Wundercuren bekannten v. Helmont und Greatrakes zusammen) seine Erklärung findet. Geister-Erscheinungen, Hexercien, vorbedeutende Träume sind ihm von der äußersten Wichtigkeit. (Ein Traum, in welchem ein Wesen erst als Adler, dann als Knabe,

endlich als Biene erscheint, und den er sich so deutet, daß darin die Nichtigkeit der jüdischen Cabbala ihm offenbart worden sey, hat Veranlassung zu dem sonderbaren Titel einer ²⁾ seiner kleinern Schriften gegeben). Er starb am 1. Sept. 1687. — Seine Werke ³⁾ sind häufig aufgelegt worden. Die Reihenfolge, in der sie erschienen, gibt die oben (unter I.) citirte Vorrede an. Das Wesentliche seiner Lehre besteht in Folgendem:

Die Vernunft ist durchaus nicht als ein Vermögen des Menschen anzusehen, welches keine Achtung verdiente, sondern sie ist etwas so Hohes, daß wir sie sogar Gott zuschreiben müssen. Die Vernunft in Gott aber ist fest, keinem Wechsel und keiner Veränderung unterworfen, indem sie den Za-

²⁾ *Fundamenta philosophiae, seu Cabbalae aëlo-pædo-nelliseae, quae omnem creationem negat etc. confutatio.*

³⁾ Die wichtigsten hierher gehörigen finden sich in den ersten beiden Bänden der genannten Ausgabe:

Antidotus adversus Atheismum, zuerst erschienen 1652. 1653
Ed. II. c. Append.

Conjectura cabbalistica 1653.

Enthusiasmus triumphatus 1656.

Animae immortalitas, quatenus ex naturae rationisque lumine est demonstrabilis 1659.

(Alle diese Schriften zusammen kamen mit den Briefen an Descartes, und der Apologie des Descartes (*Epistola ad F. C.*) im Jahre 1662 wieder heraus).

Dialogi divini 1666, zum Theil erst 1668.

Enchiridium ethicum 1667. 1669.

Philosophiae teutonicae censura 1670.

Enchiridium metaphysicum 1671.

Die cabbalistischen Schriften zwischen 1672 und 1678.

sammenhang aller Dinge auf einmal überschaut. Dagegen ist unsere Vernunft der Bewegung unterworfen, weil sie ein discursives Vermögen ist; und nur allmählig und successive Alles übersieht. Sie ist nur eine Participation an der göttlichen Vernunft, als solche aber ist sie, wenn sie vom heiligen Geiste verklärt ist, ein Princip der Wahrheit. Es gibt Viele, welche ein großes Geschrei erheben von einem Princip der Erkenntniß, das höher sey als alle Vernunft und das sie den Geist nennen. Wenn sie dabei die allgemeinen Begriffe, die Gültigkeit der Sinneswahrnehmung und der aus ihnen gezogenen Schlüsse von jenem Princip ausschliessen, so ist es nichts anders als ein Princip der Unwissenheit. Der Geist der Erleuchtung, der in den Seelen der Gläubigen herrscht, ist ein Princip der lautersten Vernunft, welcher der Mensch nur fähig ist, und was dieser Geist hat und sagt, das hat er von Christo, der eben der ewige Logos ist, d. h. die Alles umfassende Weisheit und Vernunft Gottes, durch welche Er die Ideen aller Dinge mit einem Blicke seines Auges durchschaut und übersieht. Nie hat der heilige Geist dem Menschen etwas geoffenbart, was nicht wenigstens mit dem übereinstimmt, wenn nicht gar damit bewiesen werden kann, was wir unsere Vernunft nennen. Entsagt man der Vernunft, so hört der Unterschied der Religionen auf, wie im Dunkeln Alles gleiche Farbe hat, ja in dieser künstlich hervorgebrachten Finsterniß wird die aller wahrste Religion gerade als die falscheste erscheinen. — Freilich in eine böswillige Seele kehrt

die Weisheit nicht ein, und wählt nicht den Leib, der der Sünde dient, zu ihrer Behausung, und der Freundschaft mit Gott beraubt, vermag die Vernunft Nichts in der Beurtheilung einigermaßen wichtiger Dinge, und kann auf keine Weise zur Wahrheit dringen. Es ist die göttliche Gesinnung, in der allein alle richtigen Vernunftschlüsse hinsichtlich der wichtigsten Dinge ihren Quell haben. Von dieser Seite kann man daher sagen, daß Allen, die philosophiren wollen, außer der Vernunft etwas empfohlen werden muß, was edler ist als sie, und ohne welches sie nie zu etwas Anderm als zum Unwürdigsten gelangen mag, jenes Etwas, das wir am passendsten die göttliche Umsicht nennen möchten, oder göttlichen Scharfsinn. Es gibt nämlich zweierlei Weisen zu philosophiren, einmal, indem man dem Sinne der Vernunft und jener Umsicht folgt, dann indem man der groben Vorstellung und nur den leiblichen Sinnen sich anvertraut. Aus der ersten Quelle stammen alle, dem menschlichen Geiste angeboren, klaren Ideen und Begriffe, welche der äußere Sinn allein nicht bilden kann, wie z. B. die Idee des Triangels u. s. f. — Der zweiten Quelle gehören jene falschen Axiome an, wie: daß alle Substanzen nothwendig körperlich seyen u. dgl. Durch das Vermischen dieser verschiedenen Elemente entstehen alle die Irrthümer, wie wir sie z. B. erkennen in der falschen, alle Schöpfung leugnenden Lehre der jüdischen Cabbalisten 1).

Alles das Gute, was wir in den Schriften der

alten Philosophen über Gott, die Seele, die Tugend, gesagt finden, so wie alles das Gute, was wir von den Thaten und Reden der vorzüglicheren Heiden hören, alles dies stammt ursprünglich aus der ältesten Kirche Gottes, und muß als auf seine Quelle entweder auf eine uralte Ueberlieferung (Cabbala) oder auf den göttlichen Logos, den Sohn Gottes, bezogen werden, der von jeher allen Menschen, Einzelnen aber besonders, den Sinn für einen sittlichen Wandel mitgetheilt hat. Dies ist das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt. Es ist leicht zu beweisen, daß Pythagoras seine Philosophie von Moses erhalten hat. Ist aber dies bewiesen, so gilt es eben so von Plato und Plotinus, da ihre Philosophie dieselbe ist mit der Pythagoräischen und eben damit auch mit den Moaischen Schriften übereinstimmt. Eben wegen dieser Verwandtschaft mit der geoffenbarten Wahrheit ist es sehr wohl denkbar, daß, — da einmal jene heilige Tradition, welche Gott dem Adam, Moses u. A. mitgetheilt hatte, auf den Pythagoras gekommen war, — Gott, um ihr auch bei andern Menschen mehr Eingang zu verschaffen, dem Pythagoras die Kraft, Wunder zu thun, mitgetheilt habe, so daß die Geschichten, welche z. B. Jamblich erzählt, nicht ganz falsch seyn möchten. — Jene alte Ueberlieferung ward nun freilich sehr bald durch die Fictionen einer ungezügelter Einbildungskraft entstellt, und so verbarg sich immer mehr die Wahrheit, die in jener, von Gott überlieferten, alten Cabbala liegt. Nach

langer Zeit gelang es dem Cartesius, wider eignes Erwarten, jene Lehren wieder aufzufinden, welche den Theil der mosaischen Philosophie bilden, der die Natur zum Gegenstande hat, und welche dem Pythagoras bereits bekannt waren. Man kann deswegen sagen, daß der Platonismus sowol als der Cartesianismus Theile jener ursprünglichen jüdischen Cabbala sind, oder der alten Philosophie des Pythagoras, die er von den Juden erhalten hat. Diese pythagorische oder jüdische Cabbala bestand ursprünglich aus den beiden Theilen, die wir jetzt Platonismus und Cartesianismus nennen; der Letztere war gleichsam der Leib, der Erstere die Seele jener Philosophie. Ich thue mir deswegen etwas darauf zu Gute, daß ich einen Schritt dazu gemacht habe, jene alte Weisheit wieder ins Leben zu rufen, und also eine Vereinigung des Leibes und der Seele Mosis versucht habe 2).

Unter der Metaphysik verstehe ich die richtige Betrachtung der immateriellen und übersinnlichen Dinge, so weit sie unserer natürlichen Vernunft zugänglich sind, also eine Art von natürlicher Theologie. Indem so die Metaphysik von der supernaturalen Theologie unterschieden wird, ist damit nicht gemeint, daß, was in dieser letztern als von Gott geoffenbart vorkommt, nicht in die Metaphysik gezogen werden dürfe. Vielmehr, weil es keine Religion gibt, die einen so rationalen Character hat, als die christliche, und auch jene Wahrheiten unserer Vernunft einleuchten, so können sie, seyen sie nun

ihr selbst entdeckt, seyen sie von Gott geof-
 art, Object der Metaphysik werden. — Um nun
 jedes Object der Wissenschaft zu entbehren,
 die erste Aufgabe, die wir uns zu stellen
 n, diese, daß wir die Existenz unkörperli-
 Substanzen beweisen, und dann ihre Natur
 größtmöglicher Deutlichkeit darstellen. — Wir
 nen dabei damit, die Existenz eines unbeweg-
 n, von der Materie unterschiednen, Ausgedehn-
 las man gewöhnlich Raum nennt, zu beweisen.
 artes hat zwar zu beweisen gesucht, daß, wo
 : Materie sey, auch keine Ausdehnung; aber
 rdem daß ein Raum schon da seyn mußte, um
 Materie irgendwohin zu setzen, gibt es noch
 andere Gründe, welche zeigen, daß beide von
 ider verschieden sind, und die Lehre des Des-
 s widerlegen. Eben so ist zu zeigen, daß der
 n nicht etwa nur ein Gedankending ist, sondern
 s Reales. Daß Ausdehnung sehr wohl ohne
 rie gedacht werden kann, und also etwas Reales
 r ihr ist, sehn wir daraus, daß gewisse Be-
 fenheiten der Materie, welche selbst nicht Ma-
 sind, doch eine Ausdehnung haben, so haben
 Ruhe und Bewegung einen Grad, d. h. eben
 bestimmte Extension. — Da so bewiesen ist,
 das Ausgedehnte, der Raum, etwas von der
 rie Unterschiedenes ist, so schliesse ich, daß
 ine unkörperliche Substanz oder so etwas ist,
 man Geist nennt. Und so führt ein ganz
 ches Râsonnement den Descartes dazu, Gott

aus der Welt auszuschließen, uns, ihn wieder hineinzuführen. In der That nämlich scheint diese unendliche und unbewegliche Ausgedehnte nicht nur etwas Reales, sondern sogar etwas Göttliches zu sein. Darauf deuten alle die Prädicate hin, welche ihm beigelegt werden, z. B. daß der Raum Einer sey, einfach, unbeweglich, ewig, allumfassend, unabhängig u. s. f. Der unendliche Raum ist daher nichts Andres als ein unbestimmteres Bild des göttlichen Wesens, sofern es abgeschn von seiner Thätigkeit betrachtet wird (daher denn dem Raum nur die ruhenden Eigenschaften Gottes zukommen), gleichsam eine rohere Darstellung der wesentlichen Gegenwart Gottes. Wenn so schon die Betrachtung des Raumes uns dahin bringt, etwas Immaterielles anzunehmen, so führt uns die Betrachtung der Naturerscheinungen immer wieder darauf hin, geistige Substanzen anzuerkennen. So gewiß es nämlich ist, daß Vieles in der Natur auf rein mechanische Weise erklärt werden kann. — (Ich meine damit nicht, daß irgend eine Erscheinung ganz aus bloß mechanischen Gründen hergeleitet werden kann, sondern daß in jeder Vieles ist, was rein mechanisch zu erklären ist.) — so ist doch dies nur der kleinste Theil der Naturphänomene. Selbst Descartes hat sein Versprechen, alles aus den Gesetzen der Mechanik abzuleiten, nicht erfüllen können, wenn man auch gar nicht einmal auf die organischen Erscheinungen hinweist, wo dies auch ganz widersinnig wäre. — Wenn nun Vieles in der Natur vorkommt,

das seinen Ursprung nicht in den bloß mechanischen Gesetzen der Materie haben kann, so muß außer ihr ein immaterielles Princip angenommen werden, d. h. ein geistiges Princip in der Natur. Auf ein solches geistiges und vitales Princip, das ich Naturgeist nenne, und das Andere in unbestimmterem Ausdruck Natur zu nennen pflegen, weisen viele Erscheinungen in der Bewegung der Körper hin; die Schwere u. s. f. kann durch mechanische Gesetze nicht erklärt werden, eben so wenig die wichtigsten Erscheinungen, welche man durch Experimente mit der Luftpumpe u. s. f. gewahr worden ist 3).

Ist so die Existenz immaterieller Dinge bewiesen, so muß jetzt ihr Wesen genauer betrachtet werden und ihre Eigenschaften. Hier müssen nun zuerst zwei irrige Meinungen widerlegt werden, die dem richtigen Verständniß des Wesens der immateriellen und geistigen Dinge gefährlich sind. Die erste dieser irrigen Meinung besteht darin, daß zwar die Existenz geistiger Substanzen angenommen wird, weil aber Ausdehnung, Raum, nur eine Bedeutung für die Materie habe, behaupten die Anhänger jener Ansicht, daß die geistigen Substanzen sich nirgends, d. h. an keinem Orte, befänden. Diese, welchen Cartesius den Ursprung gegeben hat, werden mit einem passenden Namen, Nullibisten, genannt, weil nach ihnen die Geister an keinem Orte (*nullibi*) sich befinden. Das ganze Raisonement derselben beruht auf folgenden drei Axiomen:

1) Was denkt, ist immateriell. 2) Was ausgedehnt ist, ist materiell. 3) Was keine Ausdehnung hat, ist nirgends. Zu diesen dreien möchte ich ein viertes, gewiss von ihnen zugestandenes, Axiom hinzufügen: Was an einem Orte ist, hat eine Ausdehnung. Das erste jener drei Axiome ist zuzugeben, dagegen ist das zweite ganz unrichtig. Die Eintheilung aller Substanzen in ausgedehnte oder denkende ist ganz so unlogisch und unrichtig, als wollten wir alle Thiere in empfindende und rationale theilen: denn eben so wie alle Thiere empfindend sind, die Empfindung also nicht Theilungsgrund werden kann, eben so kann es auch das Ausgedehntseyn nicht, weil alle Substanzen ausgedehnt sind. Die Ausdehnung von Etwas aufheben, heisst, es zu einem mathematischen Punct, d. h. zu einem bloßen Nichts machen. Freilich, versteht man unter Ausdehnung ein solches Nebeneinanderseyn der Theile, wie es sich in der Materie findet, so muß ich leugnen, daß der Geist eine Extension habe, dagegen versteht man darunter nichts anders, als den Grad von Präsenz, wodurch er mit allen Theilen einer Masse zugleich verbunden seyn kann, so behaupte ich, daß der Geist ausgedehnt ist. Da nun aber unter Ausdehnung nichts anders zu verstehen ist, als was man extensive Größe nennen könnte, so muß gesagt werden, daß alle Geister eine Ausdehnung haben. — Die zweite Ansicht, welche das den Nullibisten entgegenstehende Extrem bildet, bestimmt den Begriff des Geistes so, daß der Geist in jedem Theile ganz ist,
und

und man kann diejenigen, welche dieser Lehre anhängen, bezeichnend Hellenmerianer nennen (*ὅλος ἐν μέρεσιν*). Wir sind mit diesen darin ganz einverstanden, daß der Geist oder die Seele den ganzen Körper mit ihrem Wesen durchdringen und in Besitz nehmen kann, wir möchten aber nicht sagen, daß der ganze Geist den Körper durchdringt, weil genau genommen man von dem, was keine Theile hat, nicht sagen kann, daß es ein Ganzes sey. Dazu kommt noch dieses: Wenn sie damit, daß die ganze Seele in dem ganzen Körper sey, sagen wollen, daß sich Körper und Seele auf gleiche Weise verhalten, und sich gegenseitig angepaßt sind, — und doch zugleich behaupten, daß die ganze Seele sich in einem jeden einzelnen Punkte des Körpers befinde, so müssen sie eigentlich zugeben, daß die Seele so viel mal größer ist als sie selbst, als es verschiedene Punkte gibt, in denen sie in ihrer Ganzheit enthalten ist. Daß dies eine Unmöglichkeit ist, leuchtet Jedem ein. Daher ist die gewöhnliche Redensart: »Wenn am Fuß Augen wären, so würde die Seele am Fuße sehen,« ganz falsch. Sie sieht nie anders als dadurch, daß gewisse Nerven mit dem Gehirn in Verbindung stehen, denn nur hier weilt die Seele mit ihrer Empfindung und ihrem Bewußtseyn, in den übrigen Theilen des Körpers fungirt sie nur als ein vitales Vermögen 4).

Da nun darin, daß sie ausgedehnt sind, zugleich liegt, daß alle Substanzen drei Dimensionen haben, so kann diese Eigenschaft, eben als beiden

gemeinsam, nicht den Unterschied zwischen geistigen und materiellen Substanzen machen, sondern um diesen Unterschied zu fixiren, müssen wir nach anderen Attributen sehen, welche eben, weil sie das Wesen der beiden verschiedenen Arten von Substanzen bilden, unmittelbar mit ihnen verbunden sind. Es liegt im Begriff dieser unmittelbaren Attribute, daß sie nicht weiter abgeleitet werden können, und daher ist die Frage, warum gerade dieser Substanz dieses unmittelbare Attribut zukomme, sinnlos. Die unmittelbaren Eigenschaften der Materie sind nun: wirkliche Theilbarkeit und Undurchdringlichkeit, dagegen die des Geistes oder der immateriellen Substanz: Durchdringlichkeit und Unzertrennbarkeit. Diese Attribute sind, wie gesagt, nicht weiter abzuleiten, denn es ist z. B. gar kein nothwendiger Zusammenhang zwischen einer in drei Dimensionen ausgedehnten Substanz und Undurchdringlichkeit. — Man hat das wohl behaupten wollen, daß eine ausgedehnte Substanz schlechthin undurchdringlich sey, aber so wie ein Stück Wachs, indem man ihm eine Gestalt gibt, durch welche es an einer Dimension (etwa der Länge) verliert, damit an der andern oder beiden anderen zunimmt, — eben so ist es gar nicht absurd, zu denken, daß eine ausgedehnte Substanz an allen drei Dimensionen verliert, und damit an Wesensdichtigkeit nichts einbüßt. (Mit diesen Worte bezeichne ich die Eigenschaft derjenigen Substanz, deren ein Theil den andern wirklich in sich aufnehmen kann). Wenn daher die Materie nur

drei Dimensionen hat, so müssen wir als eine vierte Dimension diese Wesensdichtigkeit oder Wesensverdichtbarkeit annehmen, die den geistigen Substanzen zukommt. Diese Eigenschaft zeigen sie sowohl da, wo sie ihre Ausdehnung in einen geringern Raum zusammenziehen und also sich selbst durchdringen, als da, wo mehrere geistige Substanzen einander durchdringen, als endlich da, wo die Materie von einer geistigen Substanz durchdrungen wird. Wir erkennen deswegen diese Eigenschaft überall an, wo in einem Orte mehr Substanz zusammen ist, als diesem Raum von selbst zukommt, oder vielmehr, als die in diesem Raume befindliche Materie enthält. — Eine unmittelbare Folge dieser Eigenschaft ist, daß verschiedene Substanzen sehr wohl zugleich in einem Orte existiren können. Wenn ich von der Untheilbarkeit des Geistes spreche, so verstehe ich nicht darunter eine solche, wie sie etwa ein mathematischer Punct hat, — sondern wie die Untheilbarkeit zu verstehen ist, wird sich am deutlichsten zeigen, wenn wir uns den Geist vorstellen als eine Lichtsphäre, welche durch einen strahlenden Punct gebildet wird. Diese Sphäre ist ausgedehnt, wir können sie auch in Gedanken theilen, in der Wirklichkeit aber kann sie nicht getheilt und etwa ein Strahl vom Centrum getrennt werden. Wie in dem Centrum der Lichtkugel keine Veränderung (z. B. der Farbe) seyn kann, ohne daß sie zugleich in allen Theilen der ganzen Lichtsphäre ist, so sind umgekehrt die äußersten Regionen der Seele so

untrennbar mit dem Centrum der Seele verbunden, so wie ein Theil derselben afficirt wird, das Centrum des Lebens sogleich dieselbe Affection leidet. Dieses Gleichniß dient besser, als jede Auseinandersetzung, dazu, das Wesen des Geistes darzustellen, und ist eigentlich kaum mehr ein Gleichniß zu nennen. Es findet sich nämlich wirklich eben solche Heterogeneität in der Seele, welche macht, daß sie nicht überall gleiche Macht, gleiche Functionen hat. Das Centrum der Seele ist nicht etwa nur ein mathematischer Punkt, sondern eine wirkliche GröÙe, so klein zwar, nicht getheilt werden kann, so mächtig aber, daß es aus sich eine große Sphäre secundärer oder geleiteter Substanz ausstrahlt, welche eben die Materie einwirkt. Das Centrum ist so das strahlende Princip (*causa emanativa*), welches ein anderes Medium, unmittelbar durch seine Existenz, jene secundäre Substanz als sogleich coëxistirend setzt. Dieses Centrum der Seele bildet jener kostbare Theil derselben, der die Vernunft, Empfindung und die Vernunft. Von ihm strahlt nun die Region der Seele aus, welche kein Bewustseyn und keine Empfindung hat, gleichsam die Strahlen jenes Centrums, oder die äußeren Zweige der Seele. Das Centrum der Seele nennen wir ihren perceptiven, die übrige Region ihren plastischen Theil. Die erste Eigenschaft des Geistes war also die Untheilbarkeit, welche beiden Theilen desselben zu, sowol dem

raum als der ganzen Sphäre, sowol der primären als der secundären Substanz. Eine zweite Eigenschaft ist die Bewegung durch sich selbst, eine dritte, die aus der Selbstdurchdringlichkeit folgt, die Kraft sich zu contrahiren und zu expandiren, eine vierte endlich, die Materie zu durchdringen. Durch diese letztere wird die, für so unbegreiflich ausgegebene, Verbindung zwischen dem Leibe und der Seele eben so begreiflich, wie die zwischen den Theilen der Materie, nur dafs sie viel inniger ist als die letztere. Denn der Zusammenhang der Theile der Materie ist nur einer an ihren Oberflächen, dagegen bei der Durchdringung des Leibes durch die Seele ist jeder einzelne Punct wirklich von einem Punct der Seele durchdrungen 5).

Wir unterscheiden vier verschiedene Arten von Geistern: Keimformen, Thierseelen, menschliche Seelen und Seelen der Engel. Unter der Keimform verstehen wir dasjenige immaterielle Princip der Pflanzen, welches die Materie umbildet und organisirt, indem es sie in die Lebensfunctionen einer bestimmten Pflanze aufnimmt. Dies ist der erste und unterste Grad eines besonderen Lebens; wo wir ein besonderes Leben anerkennen, da auch dieses geistige Princip. Kommt zu dem vegetativen Princip ein anderes innerliches Vermögen, das der Empfindung, so haben wir den darauf folgenden höheren Grad von Geistigkeit, die Thierseele; kommt zu der vegetativen und sensitiven Function die Vernunft, so gibt das den Begriff der menschlichen

Seele, die also so definirt werden kann: Sie ist ein geschaffener Geist, mit Empfindung und Vernunft begabt, der die Macht hat, durch vitale Verbindung mit der Materie, sie in menschlichen Körper zu verwandeln, d. h. zu organisiren. Die Seele des Engel dagegen hat außer Empfindung und Vernunft die Fähigkeit, sich auf vitale Weise einem luftigen und ätherischen Körper zu verbinden und ihn zu bethätigen. Dies sind die Eigenschaften der Geister, und es heißt ihren Begriff beschränken, wenn wir ihn auf eine einzige ihrer Thätigkeiten beschränken und etwa sagten, daß das Wesen Geistes nur im Denken, d. h. einer seiner Functionen, bestünde. — Von den genannten Stufen geistigen Wesen ist nun noch zu unterscheiden der allgemeine Naturgeist. Darunter verstehe ich eine unkörperliche Substanz ohne Empfindung und Wahrnehmung, die die Materie des ganzen Universums durchdringt und sich, — je nachdem die Theile der Materie, auf die sie einwirkt, verschieden beschaffen oder vorbereitet sind, verschieden — die vitale Macht über dieselbe manifestirt. Diese Substanz bringt in der Materie alle die Erscheinungen und in der Bewegung ihrer materiellen Theile die Modificationen hervor, die sich nicht aus mechanischen Gesetzen erklären lassen. Dieser Natur- oder Weltgeist, der alle Materie durchdringt, ist nirgends müßig, sondern wirkt überall begregend, erhaltend, bewegend u. s. f., immer aber nach bestimmten allgemeinen Gesetzen, welche die

liche Weisheit ihm vorgeschrieben, und ihm so ein-
geprägt hat, daß er zwar kein Bewußtseyn dersel-
ben hat, aber sie doch seine immanenten Bestim-
mungen sind. Es läßt sich nämlich ganz schlagend
beweisen, daß der Naturgeist weder Vernunft, noch
Ueberlegung, noch auch freien Willen hat, obgleich
ihm eine verworrene Empfindung nicht abzusprechen
seyn möchte. Trotz dieses Mangels ist aber sein
Geschäft doch ein sehr hohes, da er das ganze Uni-
versum belebt. Vielleicht möchten alle die Thätig-
keiten der Thiere, die wir einem natürlichen Instinct
zuschreiben, Thätigkeiten dieses Naturgeistes seyen,
besonders diejenigen, welche nicht das Wohl des
einzelnen Individuums, sondern die Erhaltung der
Gattung bezwecken. Sein vorzüglichstes Geschäft
aber ist das Beleiben der Seelen, die er mit der
ihnen entsprechenden und zu ihrem Empfange vor-
bereiteten Materie verbindet. Wir können den Na-
turgeist daher füglich den obersten Haushalter der
göttlichen Vorsehung nennen. Daraus aber erhellt,
daß er durchaus nicht mit Gott zu verwechseln,
der unendlich darüber erhaben ist, ein bloßes hyl-
archisches Princip zu seyn, wie der Naturgeist. —
Außer dem Naturgeist muß man für die Thiere noch
besondere Formen oder Seelen annehmen, welche
bei der Bildyng des Körpers, oder wenigstens seiner
Ausbildung, dem Naturgeist mitwirkend, ihm zur
Hand gehen. — Man muß aber diesen Naturgeist
auch nicht für eine Weltseele in dem Sinne neh-
men, als wären wir und alle anderen beseelten Ge-

schöpfe Theile derselben und als wäre unser Bewußtseyn nur ein Theil jenes größeren Bewußtseyns. Für die Pflanzen könnte man so etwas zugeben, die Thiere aber, und besonders die Menschen, weil sie die Fähigkeit haben, Lust und Unlust zu empfinden, haben nothwendig ihre besonderen Seelen. Nähme man das Gegentheil an, d. h. nur eine allgemeine Seele mit Vernunft und Empfindung, so müßte jeder Schmerz, den ein Einzelner fühlt, von Allen empfunden, jeder Gedanke, den ein Einzelner hat, von Allen gewußt werden, was widersinnig ist 6).

Alles, was bisher von dem Wesen der Geister gesagt ist, gilt nur von den geschaffenen Geistern. Gott, der unerschaffne Geist, weicht in den wesentlichsten Eigenschaften von ihnen ab: Zunächst schon darin, daß in Gott keine solche Heterogenität sich findet, wie oben im Geiste anerkannt ward. Gottes Gegenwart ist überall gleich, und so wirksam, als wäre er ganz an jedem Punkte. Wenn deshalb von einem Centrum auch des göttlichen Wesens gesprochen wird, so ist dies nur figürlich zu verstehen; Gottes Wesen ist ganz homogen, er ist lauter Licht, nur Centrum, ganz ohne Peripherie. Gott ist nirgends, wenn man darunter versteht in keinem Raume, aber als der alles umfassende Raum selbst ist er überall, und wie gesagt, ist er so mit seinem ganzen Wesen an jedem Punkte, als befände er sich nirgends anders, d. h. seine Macht zeigt sich überall gleich ungetheilt. — Ebenso findet

die Haupteigenschaft der Geister, die Selbstdurchdringlichkeit, auf Gott keine Anwendung, denn sonst würde daraus die Contractilität folgen und daraus, daß eine Verminderung des Umkreises der göttlichen Gegenwart möglich sey. — Wenn es nun von der äußersten Wichtigkeit ist, das Daseyn der unerschaffenen geistigen Substanz zu beweisen, so muß sogleich bemerkt werden, daß ein Beweis ganz genügend seyn kann, ohne daß die Unmöglichkeit des Gegentheils einleuchtend gemacht wird, eben so umgekehrt, daß etwas als unwahr nachgewiesen seyn kann, ohne daß man seine Unmöglichkeit dargethan hat. — Das Daseyn Gottes kann nun (ontologisch) daraus bewiesen werden, daß, als mit dem menschlichen Geist untrennbar verbunden und ihm angeboren, sich die Idee eines nothwendig existirenden Wesens vorfindet. Da nun diese Idee nicht eine willkürliche Fiction ist, sondern ein nothwendiges Erzeugniß des menschlichen Geistes, so schließen wir daraus auf die Existenz Gottes. Ebenso kann seine Existenz (kosmologisch und teleologisch) aus der Schöpfung bewiesen werden, die sowol im Ganzen als in ihren einzelnen Theilen auf eine unendliche Vernunft und Weisheit als ihren Urheber hinweist. Zwei Dinge aber sind es vor allen andern, welche das Daseyn Gottes gewiß machen, einmal die zweckmäßige Structur des menschlichen Körpers, und dann alle Geistererscheinungen. Deswegen ist das ungläubige Bezweifeln von dergleichen Erzählungen ein bedenkliches Vorspiel zum

Atheismus, denn wer keine Geister glaubt, glaubt bald auch keinen Gott 7). —

3. Cudworth.

Ralph Cudworth wurde ¹⁾ im Jahre 1617 zu Aller in Somersetshire geboren. Er verlor seinen Vater, welcher dort Geistlicher war, frühe. Sein Stiefvater indess sorgte väterlich für den Knaben, der schon in seinem vierzehnten Jahre in das Emanuels-College nach Cambridge gebracht ward, und zwei Jahre darauf mit dem rühmlichsten Zeugnisse die Universität bezog. Im Jahre 1639 erhielt er die Magisterwürde, und ward um dieselbe Zeit Mitglied des Colleges, wo er sich so rühmlich auszeichnete, daß viele Jünglinge seiner Obhut anvertraut wurden. Er wurde darauf Rector und erster Prediger zu North-Cadburg. Im Jahre 1645 erhielt er die Professur der hebräischen Sprache zu Cambridge, und widmete sich von da an ganz nur dem academischen Wirkungskreise, und im Jahre 1651 erhielt er die theologische Doctorwürde. Dennoch zwangen ihn die spärlichen Einkünfte seiner Stelle, sie aufzugeben, indess ward er bereits im Jahre 1654 als Praefect an das Christs-College zurückberufen. In demselben Jahre verheirathete er sich, seine Tochter, nachher an Masham verheirathet, hat sich auch

¹⁾ Cf. *Radulphi Cudworthi systema intellectuale etc. latine vertit J. L. Mosheimus Jen. 1733. Fol. Praefatio Mosheimii.*

als Schriftstellerin bekannt gemacht. Cudworth starb am 26. Januar 1688 im 71sten Jahre seines Alters.

Große Gelehrsamkeit in den verschiedensten Fächern, dabei kein geringer Scharfsinn, ein reiner Eifer für Religion, der namentlich an dem bösen Einfluß der Hobbesschen Schriften Veranlassung nahm, die Wahrheiten der Religion überhaupt, und namentlich der christlichen, zu vertheidigen, sind die charakteristischen Züge seiner Schriften. In seiner Physik oft zur Corpuscularphilosophie sich hinneigend, ist er in seiner Theologie, wie alle bedeutenden Theologen in Cambridge (die Oxforder polemisirten gegen diese Richtung) moderner Platoniker, d. h. sucht er die christliche Lehre nicht nur mit der platonischen in Einklang zu bringen, sondern die letztere oft so umzudeuten, daß sich die christlichen Ideen ganz darin finden. Wenn auch viele seiner Ansichten hinsichtlich der alten Philosophie falsch sind, so findet sich doch eine Masse von vergessenen Nachrichten bei ihm, und man erstaunt über die Belesenheit des Mannes. Geschrieben hat er nur wenig ²⁾ Sein Intellectualsystem des Universums enthält im Wesentlichen Folgendes:

²⁾ *A discourse concerning the true notion of the Lords supper by R. C. London 1642. 4. (Lateinisch von Mosheim dem Syst. int. angefügt.)*

The union of Christ and the Church in a Shadow by R. C. London 1642. 4. (Gleichfalls von Mosheim übersetzt.)
Endlich sein Hauptwerk:

The true intellectual systems of the Universe. The first

Atheismus ist das Leugnen immaterieller Substanzen; wer diese annimmt, behauptet damit auch die Existenz einer Gottheit. Nimmt man aber (atheistischer Weise) an, daß das Princip und der Ursprung aller Dinge nur Materie ohne Empfindung und Bewußtseyn ist, so muß dieses Princip entweder ganz todt, jedes Verstandes und jedes Lebens entblößte, Materie seyn, oder sie kann nur ein solches Leben in sich haben, das man plastisches, vegetatives Leben, oder auch Leben der Natur zu nennen pflegt. — Jene Atheisten wieder, die alle Dinge von einer todtten und bewußtlosen Materie ableiten, müssen dieses entweder vermittelt der Annahme gewisser Qualitäten und Formen thun, und dies sind die Anaximandrischen Atheisten, oder durch die Annahme von Atomen und Figuren, und das sind die Demokritischen Atheisten. Die Andern dagegen, welche die, mit einem plastischen Leben begabte, Materie zum Ursprung aller Dinge machen, müssen nothwendig entweder nur ein solches plastisches Leben in der ganzen Masse der Materie oder im ganzen körperlichen Universum annehmen, und das sind die Stoischen Atheisten, —

part, wherein all the reason and philosophy of Atheism is confuted and its impossibility demonstrated. London printed for Richard Royston 1678. Fol. — (Die latein. Uebersetzung s. unter 1). 1743. 2 Vol. 4.

Der *Discourse of moral Good and Evil*, den C. im MS. nachgelassen hatte, ist in der 2ten Ausgabe der Mosheimschen Uebersetzung: (*Cum correctionib. posth. Lugd. Bat. 1773. 2 Vol. 4.*) zum Theil benutzt.

oder sie nehmen an, daß der Materie als solcher Leben zukomme und Wirksamkeit, so daß alle besonderen Theile der Materie und jedes Continuum sein eignes, besonderes, plastisches Leben habe, und das sind die Stratonischen Atheisten (nach Strato von Lampsacus). In diesen vier Formen des Atheismus kann man alle etwa sonst vorkommenden Modificationen wieder erkennen. Unter diesen vier Formen des Atheismus sind die wichtigsten: der Demokritische oder atomistische, und der Stratonische oder hylozoistische. Sind daher diese beiden atheistischen Ansichten einmal widerlegt, so hat damit der Atheismus überhaupt seine Widerlegung gefunden 1).

Das Demokritische atheistische System, welches alle Dinge einer materiellen und mechanischen Nothwendigkeit, statt einem Gott, unterwirft, beruht auf einer besonderen physicalischen Ansicht, welche man die atomistische oder corpusculare zu nennen pflegt. Nach dieser ist die Materie nichts als ein ausgedehnter Körper, und es gibt keine andere Bewegung oder Thätigkeit, als nur locale Bewegung (Veränderung z. B., und das Entstehen, die nicht nur locale Bewegung sind, werden darum geleugnet). Obgleich Democritus, Leucippus und Protagoras diese Ansicht hatten, so können sie doch nicht die ersten Erfinder derselben gewesen seyn. Vor ihnen gab es schon atomistische Lehre, freilich wurde sie aber nicht als die ganze philosophische Lehre angesehen, sondern bildete nur einen Theil der ganzen Philosophie. Die ältern Philosophen (so Moschos) ver-

banden mit der atomistischen Lehre, als den zweiten Theil der Philosophie, der sie ergänzen sollte, die Theologie, oder die Lehre von der immateriellen Substanz. Es ist nämlich gar kein Widerspruch zwischen der atomistischen Naturlehre und der Lehre von immateriellen Substanzen, sondern ursprünglich waren beide verwandt und verbunden. Einige der Späteren nahmen nun die atomistische Lehre von der Natur allein, getrennt von der Pneumatologie und Theologie an, wie Democrit, Leucipp, Protagora; Andere dagegen hielten nur die Letztere fest, ohne die atomistische und mechanische Physik, wie Plato und Aristoteles. — Die atomistische Physik der Alten empfiehlt sich nun außerordentlich dadurch, daß sie die besten Erklärungen der materiellen Welt und ihrer Erscheinungen gewährt 2).

Dem atomistischen Atheismus steht, wie gesagt, die hylozoistische Form desselben entgegen. Die Principien beider sind sich so entgegengesetzt, daß sie sich gegenseitig aufheben und vernichten. Der Hylozoismus nimmt an, daß jeder Körper als solcher, und deswegen auch das kleinste Atom ein eigenthümliches Leben in sich habe, das ihm wesentlich sey. Wie wir nun gesehen haben, daß es durchaus nicht nothwendig ist, daß der Atomist auch ein Atheist ist, eben so gilt dies auch vom Hylozoisten; nur dann kann ihm dieser Vorwurf gemacht werden, wenn er bei seinem Hylozoismus zugleich Corporealist ist, d. h. nur materielle Substanzen annimmt. Der Grund, warum wir sowol

kosmoplastische oder Stoische, als auch die hy-
 ristische oder Stratonische Lehre verwerfen, liegt
 it darin, daß sie eine solche plastische Natur
 r ein, von dem lebenden Thiere verschiedenes,
 en annehmen, vielmehr muß man nothwendig
 einer solchen Annahme kommen. Bei Betrach-
 g der Naturerscheinungen scheint es, als käme
 i nothwendig zu diesem Dilemma: Entweder
 s man annehmen, daß bei der Bildung und Or-
 isation der Körper und der Thiere Alles nur
 ch den Zufall geschieht, oder daß Gott unmit-
 ar Alles wirkt, und auch das kleinste Insect
 a selbst hervorbringe. Diese beiden Extreme, —
 en eines der Meinung der atomistischen Atheisten
 pricht, welche alle Dinge aus den zufälligen Be-
 ungen der bewußtlosen Materie ableiten, deren
 eres die Meinung bigoter Schwärmer ist, welche
 es von Gott unmittelbar hervorbringen lassen, und
 it jedes Begebniß der Natur zu einem Wunder
 hen, — müssen vermieden werden. Denn, das
 ste zu bejahen, wäre eben so unvernünftig als
 hlos, das Zweite hiesse der göttlichen Vorse-
 g eine mühselige, sorgenvolle und zerrissene Thä-
 eit zuschreiben. Wir müssen daher annehmen,
 s unter ihm eine plastische Natur steht, welche
 sein untergeordnetes Werkzeug, den Theil der
 tlichen Bestimmungen ausführt, welcher die regel-
 isigen Bewegungen der Materie betrifft, immer
 r so, daß über dieser Natur eine höhere Vor-
 ung anerkannt wird, welche die Oberaufsicht

über sie führt, sie controllirt und alle die Fehler, die die Natur begeht, verbessert. Dies Letztere um so mehr, da die Natur nicht nach Wahl oder Ueberlegung handelt. (Diese plastische Natur ist ungefähr dasselbe, was die Chemiker jetzt Archäus nennen). Wir müssen nun zur richtigen Würdigung des hylozoistischen Atheismus, erstlich eine richtige Vorstellung von der plastischen Natur geben, und dann zeigen, wie sehr diese, an sich richtige, Lehre von jenen Atheisten mißverstanden wird 3).

Um den Begriff der plastischen Natur genau zu fassen, wird es zweckmäfsig seyn, ihre Wirksamkeit und Thätigkeit mit der des menschlichen Geistes zu vergleichen. Menschliche Thätigkeit kann auf die Materie nur von Aussen und von Fern einwirken, und kann sich nur mit vielen Umständen und Schwierigkeiten auf die Materie fortpflanzen, die Natur dagegen drängt sich mit ihrer Wirksamkeit unmittelbar in die Dinge selbst, und wirkt nun als ein immanentes Princip der Dinge durch ihren bloßen Befehl, leicht und still. Ein anderer Vorzug, den die Wirksamkeit der Natur vor der menschlichen hat, ist, dafs menschliche Künstler berathschlagen und überlegen müssen; die Natur hat nicht zu suchen, was geschehen mufs, und nicht erst zu überlegen. — Auf der andern Seite steht ihre Wirksamkeit der des menschlichen Geistes in vielen Dingen nach. Zuerst darin, dafs, obgleich die Natur zweckmäfsig und zur Erreichung von Zwecken handelt, sie selbst doch weder die Zwecke sucht, noch
auch

auch von den Gründen ihres Handelns weiß. (Sie verhält sich dabei etwa so wie der Mensch, der aus Gewohnheit etwas thut, ohne daß er ein Bewußtseyn darüber hat.) Wie sie die Gründe ihres Handelns nicht kennt, so hat ferner die Natur eigentlich gar kein Bewußtseyn ihrer Thätigkeit und darin steht ihr Thun nicht nur unter dem Handeln der Menschen, sondern selbst unter dem der Thiere, die, wenn auch nicht ein klares Bewußtseyn, doch ein Selbstgefühl haben, und nach Vorstellungen handeln. — Ob das Wesen und die Thätigkeit der plastischen Natur Denken sey oder nicht, scheint auf einen Wortstreit hinauszulaufen. Rechnet man klares Bewußtseyn zum Begriff des Denkens, so kommt dem plastischen Leben der Natur das Denken nicht zu. Nimmt man dagegen den Begriff des Denkens so weit, daß er alle Thätigkeit umfaßt, die unterschieden ist von localer Bewegung, so ist die Thätigkeit der Natur allerdings Denken. — Solcher plastischer Naturen gibt es nun so viele, als es lebendige Körper gibt. Aufser diesen einzelnen plastischen Naturen (Archäen der Scheidekünstler) muß es auch eine allgemeine plastische Natur des Makrokosmos geben, d. h. in dem ganzen körperlichen Universum, welche das Zusammenwirken aller Dinge, und ihre absolute Harmonie bewirkt. Vielleicht aber gibt es auch plastische Naturen in jedem größern Theil des Universums (also etwa einen Erdgeist, Planetengeister), welche entweder von einer höhern allgemeinen Seele abhängen, oder unmittel-

bar von dem vollkommenen Verstande, welcher das All beherrscht. Diese letztere Annahme möchte sich vielleicht denen empfehlen, die es für bedenklich halten, eine einzige plastische Natur des ganzen Universums anzunehmen. —

Bis dahin ist nun diese Lehre von einem solchen Naturleben oder einer plastisch wirkenden Natur ganz der Wahrheit gemäß. Die Atheisten aber mißverstehen diesen Begriff und verdrehen und mißbrauchen ihn, indem sie daraus einen (falschen) allmächtigen Gott machen, und damit die wahre allmächtige Gottheit verwerfen. Das plastische Leben der Natur ist so weit davon entfernt, die erste und höchste Weise des Lebens zu seyn, daß es im Gegentheil gerade die letzte und unterste Stufe ist. Dies plastische Leben ist nämlich nichts anderes als das vegetative, welches doch bekanntlich noch unter dem sensitiven steht. Das richtige Verhältniß ist also dieses, daß außer Gott und ihm untergeordnet, es eine künstlich und zweckmäßig wirkende Natur, als secundäre Ursache aller Erzeugungen und Entwicklungen, gibt. Diese künstlerische Natur, obgleich sie die Gründe ihres Thuns nicht kennt, wirkt dennoch nach Gesetzen und Zwecken, nur daß diese Zwecke erkannt und gewollt werden einzig von dem vollkommenen Verstande, von dem sie abhängt 4).

Von den vielen Gründen, welche die Atheisten anführen, um das Daseyn eines solchen vollkommenen Wesens zu leugnen, ist einer der wichtigsten

dieser: daß wir keine Idee mit dem Worte Gott verbinden, daß sich dieser Begriff widerspreche und wir deswegen keine Evidenz von ihm haben können. Genau genommen, liegt schon in jenem Einwand selbst seine Widerlegung, denn indem die Atheisten das Daseyn Gottes bestreiten, zeigen sie, daß ihnen eine Idee von Gott nicht fehlt, denn sonst würden sie ja die Existenz von Nichts leugnen. Es läßt sich nun aber historisch nachweisen, daß sich überall die Idee eines höchsten Wesens findet, und daß selbst im Heidenthum, sowol vor als nach dem Eintritt des Christenthums, die bedeutendsten Männer neben den vielen Göttern ein einziges, höchstes, allmächtiges Wesen annehmen. Dies wird denn auch von der h. Schrift ausdrücklich anerkannt, welche den Heiden, trotz ihrer Vielgötterei und ihres Götzendienstes, alle Bekanntschaft mit der Lehre von einem wahren Gotte nicht abspricht. Diese Bekanntschaft hatten sie noch von einer, von Gott gegebenen Ueberlieferung, einer göttlichen Cabbala, her, die, zuerst unter den Hebräern einheimisch, nachher zu den Aegyptern und andern Völkern kam, die sie verderben und verfälschten; bei Plato und den Platonikern aber können deutliche Spuren der unverfälschten alten Cabbala aufgefunden werden. — Wie die Idee von einem Gott daher erwiesener Maassen sich im menschlichen Geiste findet, eben so läßt sich im Gegensatze gegen die Atheisten zeigen, daß sie auch keinen Widerspruch in sich enthält.

Was nun die directen Beweise für das Daseyn Gottes betrifft, so wäre es allerdings ein Widerspruch, wenn wir diesen Beweis so führen wollten, daß wir das vollkommene Wesen von etwas Anderem außer ihm, als von seiner Ursache ableiten und so einen Beweis *a priore*, d. h. von der Ursache zur Wirkung fortgehend, versuchten. Daraus folgt aber gar nicht, daß es nun von dem Daseyn Gottes keine Gewißheit, sondern nur eine Wahrscheinlichkeit oder eine subjective Ueberzeugung gebe. Dies können wir den Atheisten durchaus nicht zugeben. Beruft man sich auf den Glauben, so ist dieser allerdings ein göttliches Vermögen der Seele, wodurch sie in unmittelbarer Berührung mit Gott steht, aber auch der Glaube wird durch die Wissenschaft sicherer und fester. — Wenn wir also die Existenz Gottes auch nicht so *a priore* beweisen können, so können wir dennoch Beweise dafür anführen, indem wir die Existenz Gottes in Zusammenhang setzen mit ganz unläugbaren und unbezweifelten Wahrheiten und so, wenn auch nicht die Nothwendigkeit, doch die Wirklichkeit der göttlichen Existenz beweisen 5). —

Zuerst weist eine jede Forschung nach den Ursachen der Dinge nothwendig auf Gott hin, und der Atheismus ist von dieser Seite nichts Anderes, als Unbekanntschaft mit den Ursachen der Dinge, der Atheist kann keine Rechenschaft von dem Ursprunge und der Existenz seiner eignen Seele geben, und eben so wenig erkennt er die Ursache der kör-

perlichen Bewegung. — Eben so weist die Zweckmäßigkeit der Welt auf Gott, und die Atheisten können den zweckmäßigen Zusammenhang in der Welt nicht erklären. Eben deswegen haben die alten Atheisten versucht, diesen Zusammenhang von Zwecken in der Welt ganz zu leugnen und zu behaupten, in der Natur geschehe Nichts um eines Zweckes willen. Die Kraft ihres Beweises dafür sollte darin liegen, daß das, um deßwillen Etwas geschieht, als der Grund dieses Geschehens, dem Geschehen nothwendig vorher gehen müsse. Sie haben dabei verkannt, daß der Zweck nur in der Intention den Mitteln vorhergeht, dagegen in der Zeit ihnen nachfolgt. Würden wir (wie auch moderne Physiker das verlangen) wirklich alle Zweckbegriffe aus unserer Naturbetrachtung entfernen, so hiesse das auf jeden vernünftigen Zusammenhang in der Natur, und damit zugleich auf unsere eigene Vernunft verzichten, und die Natur so ansehen, wie die Thiere, die freilich von Zweckmäßigkeit Nichts wissen. Nicht zu erwähnen dessen, daß bei einem solchen Verfahren einer der schlagendsten Beweise für die Existenz Gottes aufgegeben wird. — Einen dritten Beweis können wir aus der Idee Gottes führen. Wenn der Mensch überhaupt keine neue Idee hervorbringen, sondern nur die daseyenden combiniren kann, so müßte auch die Idee Gottes, wenn sie ein willkührliches Erzeugniß des menschlichen Geistes seyn sollte, nur durch ein Zusammensetzen und Combiniren von sonst daseyenden

Einzelheiten entstanden seyn. Das ist der Fall aber nicht; der Maler, der diese Idee bilden sollte, müßte sogar die Farben sich erdenken, und eine solche Erzeugung der göttlichen Idee wäre, was die Atheisten doch nie zugeben wollen, eine wirkliche Schöpfung aus Nichts. Wir finden also die Idee Gottes in uns. Daraus nun, daß wir eine Idee von Etwas haben, folgt allerdings noch nicht, daß dieses Ding existire, aber wohl können wir von einem jeden Dinge, von dem wir eine Idee fassen können, die keinen Widerspruch involvirt, behaupten, daß es möglich ist. Nun kann die Idee Gottes oder des vollkommenen Wesens keinen Widerspruch enthalten, denn sie ist ja nur die Idee eines Wesens, das alle möglichen und denkbaren Vollkommenheiten besitzt, — daraus folgt also erstlich, daß Gott wenigstens möglich ist. — Nun enthält aber zweitens die Idee des Wesens, dessen Möglichkeit bewiesen ist, nothwendige Existenz. Verbinden wir nun dies Beides, daß ein solches Wesen möglich ist, und daß in seiner Idee nothwendige Existenz liegt, so können wir ganz folgerichtig daraus schließen, daß Gott wirklich existirt. Denn wäre er möglich, aber existirte nicht wirklich, so wäre ja seine Existenz eine, die seyn und nicht seyn kann, d. h. nicht nothwendige sondern zufällige Existenz, was der Voraussetzung widerspricht. Also ist Gottes Existenz entweder unmöglich oder er existirt wirklich. — Einen vierten Beweis für das Daseyn Gottes liefert das Factum, daß sich überhaupt

ewige Ideen und ewige Wahrheiten in uns finden. Denn, gibt es ewige Wahrheiten, und muß es nothwendig solche geben, so muß es auch einen ewigen Verstand geben, da Wahrheiten und Ideen nur in einem Verstande existiren können. Es muß aber eben deswegen auch nur einen solchen Verstand geben, d. h. einen einzigen durch sich selbst seynenden Geist, von dem allen übrigen Geistern, indem sie Theil an jenem Verstande nehmen, gleichsam ein Siegel und eine Form eingeprägt ist, so daß alle Geister an allen Orten und zu allen Zeiten die gleichen ewigen Ideen und Wahrheiten besitzen. Denn daß unendlich viele geschaffne Geister dieselben Ideen haben und dieselben Wahrheiten erkennen, ist nur dadurch zu erklären, daß es ein ewiges Licht ist, daß sich in allen reflectirt. — Gott ist dieser erste Urquell aller Wahrheit und Weisheit, seine Geschöpfe haben nur auf abgeleitete Weise Theil daran, und man kann, ohne dem allmächtigen Gott zu nahe zu treten, behaupten, daß die geschaffnen Geister nur durch Theilnahme an dem göttlichen Geiste fähig sind, die ewigen Wahrheiten, z. B. der Mathematik, zu erkennen 6).

Ein anderer wichtiger Einwand der Atheisten wird davon hergenommen, daß es Uebel in der Welt gebe. Daraus schliessen sie, daß der Gott der Theisten schwach sey oder auch neidisch. Das Uebel hat seinen Grund in der Beschränktheit der endlichen Wesen, und die göttliche Weisheit benutzt auch die Uebel zum Guten, indem sie, wie

die Dissonanzen in der Musik, zur Harmonie des Ganzen beitragen müssen. Bei der Beurtheilung der göttlichen Werke müssen wir nicht das Einzelne im Auge fassen, und wenn wir uns das Einzelne vielleicht vollkommener denken können, Gott anklagen; denn bei einer solchen Betrachtungsweise würden wir dazu kommen, entweder zu verlangen, Gott solle gar nichts geschaffen haben (weil es doch etwas absolut Vollkommnes ausser ihm selber nicht geben kann) oder er solle nur Engel geschaffen haben. Wir müssen vielmehr immer zuerst das Ganze betrachten und sehen, ob dies nicht das möglichst Vollkommenste ist, und dann erst die Theile, nur in Beziehung auf's Ganze, beurtheilen. In dem bereits Angeführten (dass nämlich die endlichen Wesen nach ihrem Begriff unfähig sind, absolut vollkommen zu seyn) findet auch die Frage ihre Erledigung, warum die Welt nicht von Ewigkeit her sey? Sie ist es nicht, weil es ein Widerspruch ist, dass einem so beschränkten Wesen ein solches Attribut zukommen sollte 7). —

Nachdem so die hauptsächlichsten Gründe der Atheisten widerlegt sind, schliessen wir: dass der erste Ursprung aller Dinge weder in der bewußtlosen Materie und ihren zufälligen Bewegungen, noch in einer zwar regelmässig und zweckmässig wirkenden, aber doch unbewussten, Natur zu suchen ist, noch auch, dass sie ihren Grund in sich selber habe, — sondern dass es ein nothwendig existirendes Wesen gibt, das die Ursache aller Dinge ist, ein ab-

solut vollkommenes Wesen, unendlich groß, weise und mächtig, das Alles schuf, was zu schaffen der höchsten Weisheit gemäß war, und alles mit weiser Vorsehung regiert. — Sein Name werde geheiligt und erhoben über alle andere Wesen, und ihm sey Ehre und Ruhm und Anbetung in Ewigkeit! Amen 8). —

§. 16.

Characteristik der französischen Mystik dieser Periode.

Als Repräsentant der mystischen Richtung der Philosophie in Frankreich ist nur Poiret anzuführen, denn Pascal, so liebenswürdig erhaben er als Individuum erscheint, und so bedeutend er für die Geschichte der Theologie, namentlich der theologischen Moral, ist, gibt, was die Philosophie betrifft, nur einzelne, oft zum Skepticismus hinneigende Gedanken, ohne eine ausgeprägte Totalansicht zu gewähren. Die Mystik des Poiret trägt die Spuren ihres doppelten Ursprunges. Vom Cartesianismus ausgehend, wird er, namentlich durch das Studium älterer Mystiker und neuerer

Theosophen, von ihm entfernt, und so entwickelt sich seine Lehre meistens im Gegensatz gegen jenen, mit diesen übereinstimmend. Wenn dort als das Wesen des Geistes das, Alles ausschließende (zweifelnde) Denken gesetzt war, so wird hier, als die Bestimmung des Geistes, das leidende Verhalten erkannt, das Denken, das nicht ausschließend sondern annehmend ist, — wenn dort von der Gewissheit des einzelnen isolirten Ich die Gewissheit der Existenz Gottes abhängig gemacht, und von unsrer Idee Gottes ausgegangen wurde, welche zeigte, daß Gott sey und was er sey, so wird bei Poiret die Existenz Gottes das Allergewisseste, und die eigne Existenz dagegen das Ungewisse, so geht er, als von dem Bekanntesten, von dem Wesen Gottes aus und findet darin die Beschaffenheit des menschlichen Geistes, so wie seiner Ideen. — wenn in dem ausgebildeten Cartesianismus des Malebranche die körperlichen Dinge als das Ungewisse erschienen und die Ideen als die bleibenden ewigen Urbilder, so wer-

len durch Poiret die Ideen zu bloßen Schatten, und die Erkenntniß durch die Sinne zu einer unzweifelhaften, — wenn endlich Jener die materiellen Dinge als Einschränkungen der intelligiblen Ausdehnung in Gott selbst setzte, dagegen die geistigen Einzelwesen nicht in dies Verhältniß stellte, so bestreitet Poiret das Ertere sehr heftig, statt dessen aber findet er es nicht bedenklich, die Geister gleichsam Theile der Gottheit zu nennen.

4. Poiret.

Pierre Poiret ¹⁾ wurde am 15ten April 1646 als der Sohn protestantischer Eltern in Metz geboren und von ihnen zum Maler erzogen. (In dieser Kunst erwarb er sich auch eine ziemliche Fertigkeit, die ihn z. B. in Stand setzte, nachdem er fast dreißig Jahre nicht mehr geübt hatte, aus dem Gedächtniß das Porträt der Bourignon zu zeichnen.) Die Schriften des Descartes, die ihm in die Hände fielen, ließen ihn aber, statt der künstlerischen, die gelehrte Laufbahn ergreifen und namentlich theologischer und philosophischer Studien sich effleißigen. Nachdem er ihnen erst in Basel obge-

¹⁾ *Biographie universelle* Tom. XXXV.

legen hatte, begab er sich im Jahre 1668 nach delberg, wo er ein geistliches Amt antrat und verheirathete. 1672 ward er zum Prediger in weil ernannt, und während er in diesem Amte ward seine Hauptbeschäftigung die mit den S ten des Tauler, Kempis und der Bourignon. der Letzteren trat er, als im Jahre 1676 der ihn von seinem Aufenthaltsort nach Hamburg trieben hatte, auch in nähere persönliche Bel schaft. Acht Jahre brachte er hier zu, so sel religiösen und mystischen Studien beschäftigt. Bayle ihm nachsagte, er habe über seine g Bekanntschaft im Himmel jedes Verhältniß zu vergessen. Ein Werk ²⁾ über die Erziehung er im Jahre 1688 in Hamburg herausgab, zo das Mißfallen und nachher die Verfolgung der burger Geistlichen zu, welche ihn in dem Jahre nöthigten, sich einen anderen Wohn suchen. Er wählte dazu Rhynsburg bei Le Hier gab er das eben erwähnte Werk umgeä heraus, in lateinischer Sprache; hier lebte er seinen Studien beschäftigt, still für sich hin, bi der Tod am 21sten Mai 1719 abrief. Von s Schriften, deren man mehr als dreißig zählt treffen viele bekannte Mystiker seiner und frü Zeit. Er hat die Schriften der Antoinette Bour in 19 Bänden herausgegeben und außer ihre

²⁾ *Principes de religion ou élémens de la vie chr appliqués à l'éducation des enfans.* Nachher verschmolz *La théologie du coeur.*

zugeschichte eine Apologie derselben hinzugefügt. Als die Letztere von Seckendorf in den Act. erud. ips. angegriffen war, schrieb Poiret noch eine Verteidigung derselben.) Eben so hat er Rücksicht genommen auf J. Böhme ³⁾, von dessen Schriften er aber sagt, sie seyen so dunkel, daß, aufser dem Weg zu Christo und einem Theil des *mysterii agni* Weniges zu empfehlen sey. Auch über die Schriften der Guyon, von der er aber in Vielem schwach ⁴⁾, hat er Manches geschrieben. Eine eigene Schrift ⁵⁾ gibt Nachricht von 370, und characrisirt 130, der bedeutendsten Mystiker. Die deutsche Theologie ⁶⁾, so wie des Kempis Buch von der Nachfolge Christi, hat Poiret (beide aber sehr frei) übersetzt.

Von Descartes ausgehend, mit dem er anfänglich ⁷⁾ noch sehr einverstanden war, entfernte sich

³⁾ *Idea theologiae christianae juxta principia Jabbi Bohemi, philosophi teutonici brevis et methodica. Amst. 1677. 8. (Ist nach Niceron von Poiret verfaßt.)*

⁴⁾ Vergl. namentlich: *La paix des bonnes ames, dans les parties du Christianisme et particulièrement sur l'Eucharistie. Amst. 1687. 12.*

⁵⁾ *Lettres sur les principes et les caractères des principaux auteurs mystiques et spirituels des derniers siècles.*

⁶⁾ *La théologie réelle ou germanique.* (Diese, so wie die zuletzt genannte Schrift, erschienen in einem *Recueil etc. Amsterd. 1700. in 12.*)

⁷⁾ *Cogitationum rationalium de Deo, anima et mundo Libri quatuor. Amsterd. 1677. (Die 2te vermehrte Aus-*

Poiret immer mehr von ihm, grif seine angeborenen, so wie des Locke nur erworbenen, Ideen zugleich an, um seine eigne Theorie von den durch ein göttliches Licht eingegebenen Wahrheiten zu retten⁸⁾. Die wichtigsten Werke, um die Lehre des Poiret kennen zu lernen, sind die *oeconomie divine*⁹⁾ und die Schrift *De eruditione solida, superficialis et falsa*¹⁰⁾. Nach diesen ist das Wesentliche seiner Lehre etwa Folgendes: (bei dessen Darstellung natürlich nicht näher eingegangen werden kann auf die

gabe weicht wesentlich von der ersten ab, und bestreitet den Descartes oft, besonders aber den Spinoza.)

⁸⁾ In der oben unter ⁶⁾ erwähnten Sammlung.

⁹⁾ *L'oeconomie divine ou système universel et démontré des oeuvres et des desseins de Dieu envers les hommes, où l'on explique et prouve d'origine avec une évidence et une certitude metaphysique les principes et les vérités de la nature et de la grace, de la philosophie et de la théologie, de la raison et de la foi, de la morale naturelle et de la religion chrétienne etc.* Amst. chez Henry Wetstein. 1687. 7 Voll. 12.

(Enthält: *L'oeconomie de la creation* Tom. I. et II., *l'oec. du péché* Tom. III., *l'oec. du rétablissement avant l'Incarnation de Jesus Christ.* Tom. IV., *l'oec. du rétabl. après l'Inc. de J. C.* Tom. V., *l'oec. de la cooperation de l'homme avec l'operation de Dieu* Tom. VI., *l'oec. de la providence universelle.* Tom. VII.)

¹⁰⁾ *De eruditione solida superficialis et falsa, Libri tres, in quibus ostensa veritatum solidarum via et origine, cognitionum scientiarumque humanarum et in specie Cartesianismi fundamenta, valor, defectus et errores deteguntur. Praemittitur tractatus de vera methodo inveniendi verum, Confutationem fundamentorum libri belgici: de mundo fascinato in fine obiter exhibens etc.* Amst. Petri. 1692. 12.

tiefsinnigen Anschauungen des göttlichen Wesens, und den daraus gezogenen Anwendungen auf die menschliche Seele, so wie auf die vortrefflichen Sachen, die über das Wesen des Bösen, über Seligkeit und Unseligkeit, über Erlösung und andre religiöse und theologische Gegenstände namentlich in der *Oeconomie de creation* und *Oeconomie du péché*, sonst aber auch in den übrigen Bänden der *Oeconomie divine* vorkommen.)

Vor Allem ist es nothwendig, erst gewisse Regeln über die richtige Methode des Philosophirens festzusetzen. Niemand wird etwas dagegen haben, wenn man zuerst als eine solche Regel diese ausspricht: daß jede Untersuchung der Wahrheit in der gehörigen Ordnung vorgenommen werden muß, damit sie zum Ziel führe. Das ist sehr häufig ausgesprochen worden, welches aber die richtige Ordnung sey, darüber ward man nicht einig. Statt der Bestimmung des Cartesius, daß man vom Einfachsten und Leichtesten anfangen solle, drückt man sich richtiger so aus, daß von dem Wichtigsten und Ersten, und von dem, was am meisten begründet ist, angefangen werden muß. Als zweite Regel stelle ich diese fest, daß bei der Untersuchung der Wahrheit mit Aufrichtigkeit zu Werke gegangen werde, namentlich mit Aufrichtigkeit gegen sich selbst, so daß man sich nicht selbst hintergeht. Die dritte Regel ist, daß jeder bei diesem Geschäft mit sich selber anfangen, denn es ist thöricht, Andere belehren zu wollen, ehe man selbst die Wahrheit

gefunden hat. Daher ist es nicht zu loben, wenn Cartesius sich gleich am Anfange so viel mit den Skeptikern zu schaffen macht. Die Folge davon ist gewesen, daß viele von den Cartesianern dadurch dem Skepticismus selbst in die Hände gefallen sind, (so ward Malebranche zweifelhaft an der Realität der Körper, so Andere an der Existenz Gottes.) Viertens muß ein jeder erkennen, daß er wegen seiner Verderbnis unfähig ist, die Wahrheit zu fassen, eine Erkenntnis, die man nicht etwa als eine theologische von sich schieben muß. Der Mensch ist nicht in zwei Wesen getheilt, in ein philosophisches und ein theologisches; ist er also verdorben, so muß er auch darauf Rücksicht nehmen, daß er es ist. Diese Erkenntnis bringt den Menschen dann dazu, die fünfte Regel zu befolgen, indem er auf die rechte Weise die Hülfe sucht, was durch das Gefangengeben seiner Vernunft unter den Gehorsam Christi geschieht. Die sechste Regel endlich ist, daß er, die Schwäche seiner Vernunft erkennend, sich ganz passiv gegen die göttliche Einwirkung verhält 1).

Es ist von der äußersten Wichtigkeit, über die Merkzeichen und Kriterien der Wahrheit ins Reine zu kommen; denn die meisten Irrthümer gehen daraus hervor, daß man theils irgend etwas, was man als ein Criterium einer Wahrheit erkannt hat, auch als Criterium einer andern Wahrheit, die vielleicht einen ganz andern Maassstab hat, anwendet, — theils nicht immer dessen gedenkt, der der Quell
alles

alles Lichtes und aller Wahrheit ist, theils endlich die Untersuchung, welches der Zustand unsrer geistigen Fähigkeiten, und ob sie gesund sind, unterlassen hat. Um dies zu vermeiden, muß daher Eines über die verschiedenen Arten von Wahrheit, über das Wesen Gottes und unsrer geistigen Vermögen gesagt werden. Man muß nun die Wahrheit zunächst in zweifachem Sinne nehmen, und die materielle (objective) Wahrheit (die *veritas facti*) unterscheiden von der subjectiven Wahrheit oder der wahren Erkenntniß (*veritas mentalis*). Die materielle Wahrheit besteht darin, daß irgend etwas ist, wie es ist, eine materielle Wahrheit oder ein Factum hat eben deswegen nicht mehr Werth, als der Inhalt dieses Factums, und so gibt es sehr schlechte Wahrheiten. (Eine solche ist z. B., daß Gott nicht geliebt wird, oder daß die Menschen sündigen.) Von dem Werth der materiellen Wahrheit (und also von der Materie der Wahrheit) hängt dann auch der Werth der subjectiven oder mentalen Wahrheit, der wahren Erkenntniß, ab. Diese besteht darin, daß unsere Vorstellungen, oder die Eindrücke, die die Gegenstände auf uns machen, mit diesen Gegenständen übereinstimmen. Dies also, daß einer eine wahre Erkenntniß hat, will noch Nichts sagen; es kommt darauf an, ob der Gegenstand seiner Erkenntniß etwas ist, was einen Werth hat. Diese Uebereinstimmung aber zwischen dem Object und der Affection unseres Geistes ist von dreierlei Art, und daher zerfallen denn die Wahrheiten in drei Arten,

... ihr eignes Criterium hat. Habe ich mich
 ... zum Gegenstande einer Wahrnehmung
 ... eine wirkliche Wahrnehmung: eben
 ... ich Gott wahrnehme, so sind die leben-
 ... Erregungen, die ich in mir spüre, ein Beweis
 ... wirklicher Einfluß auf mich ausgeübt
 ... Nicht anders endlich ist es, wenn ich das
 ... mithue, und die Sonne u. dgl. sehe, da fühle
 ... daß es wirklich die Sonne ist, durch die
 ... diese lebhaften Sinneseindrücke erfahre. Wenn
 ... eine lebhafte Einwirkung Gottes auf mich auf-
 ... ort hat, oder wenn ich die Augen vor der Sonne
 ... geschlossen habe, und nun mir beide Gegenstände
 ... durch meine eigne Thätigkeit zurückrufe, so merke
 ... es sehr wohl, daß es jetzt nicht die Gegen-
 ... ande selbst, sondern nur ihre matten und toten
 ... ilder, d. h. ihre Ideen sind, die auf mich ein-
 ... wirken. Ich unterscheide daher die wirklichen
 ... Wahrheiten, welche, je nachdem es wirkliche gei-
 ... sage Wesen oder wirkliche sinnliche Dinge sind, die
 ... uns afficiren, geistig oder sinnlich seyn können.
 ... von den unwirklichen, schattenhaften, idealen
 ... Wahrheiten, deren wir theilhaft sind, wenn wir
 ... nicht die Dinge selbst, sondern nur ihre Ideen be-
 ... sitzen. — Da nun diese verschiedenen Wahrheiten
 ... theils allgemeine, theils specielle Wahrheiten seyn
 ... können, so ergibt sich daraus, daß es sechs ver-
 ... schiedene Arten von Wahrheiten gibt. Jede hat
 ... nun ihr eigenes Criterium, und mißt man eine Art
 ... mit dem Criterium der anderen, so wird das Re-

ultat immer unrichtig seyn. (Die sechs verschiedenen Kriterien werden ausführlich angegeben.) Diese Kriterien wird aber, ohne bestimmtes Bewußtseyn, jeder, der die Wahrheit ernstlich sucht, fast unwillkürlich anwenden, und das Bewußtseyn über ihren richtigen Gebrauch ist (wie die logischen Regeln) nicht sowol nothwendig, um die Wahrheit zu finden, als vielmehr dazu gut, wenn man hierin geübt hat, sich schneller zurecht zu finden 2).

Für diese drei verschiedenen Arten von Wahrheiten sind nun drei verschiedene Vermögen des menschlichen Geistes bestimmt. Gott hat uns nämlich mit Leben und Denkkraft begabt, um uns beliebig in die Formen seiner selbst oder der Dinge zu leiden oder umgestalten zu können. Das in uns, was diese verschiedenen Gestalten annehmen kann, nennen wir im Allgemeinen Verstand; wenn dieser mit der Gestalt eines Dinges bekleidet oder befüllt wird, so erkennt er dieses Ding, weiß von ihm. (So würde etwa ein Stück Wachs, wenn es seiner bewußt wäre, sobald ihm die Figur des Alexander gegeben würde, die Figur des Alexander annehmen.) — In dem menschlichen Geist, den Gott nun mit dieser Beschaffenheit geschaffen hat, lassen sich gleichsam verschiedene Regionen unterscheiden. Der innerste und verborgenste Raum in ihm ist der innerste Grund des Geistes, jener verborgene Mittelpunkt, welcher für die ewigen Eindrücke der Gottheit bestimmt ist. Man könnte, um dieses Verhältniß deutlich zu machen, den menschlichen Geist mit

einer Crystallkugel vergleichen, die erleuchtet ist von dem, in ihrem Centrum sich erzeugenden, Lichte. Dies Centrum ist nämlich jener Grund der Seele, sein inneres Vermögen; — wodurch die Lichtstrahlen sich verbreiten, sind die göttlichen, unendlichen Kräfte der Seele; — die äußere Oberfläche der Kugel sind die äußeren Vermögen derselben. Hätte Gott die Seele nur für sich selbst, oder für die Ewigkeit allein geschaffen, so wäre sie zu einer unendlichen Kugel ohne Oberfläche geworden; jetzt aber, da sie dazu bestimmt ist, sowol Gott, als seine Werke zu genießen, ist sie einer Kugel gleich, die, obgleich ihr Centrum die Unendlichkeit in sich hat, dennoch zugleich eine Oberfläche hat, und eben deswegen mit dem unendlichen Centrum von der Gottheit, mit ihrer Oberfläche von den Dingen Eindrücke empfängt. — In Gott lag zunächst keine Nothwendigkeit irgend etwas außer sich zu schaffen, er konnte sich dabei befriedigen, sich selbst in seinem Sohne anzuschauen, ohne an andere Dinge zu denken. Er zog es aber vor, gleichsam zu seiner Ergötzung, einzelne seiner Vollkommenheiten abwechselnd, von einander gesondert zu betrachten, und, gleichsam spielend, die Bilder dieser einzelnen Vollkommenheiten und die mannigfachsten Combinationen derselben, wie ein Gemälde vor sich hinstellen. In diesem Spiele entstehen die unendlich vielen Bilder der göttlichen Vollkommenheiten, die wir Ideen nennen. Man sieht daraus, daß die Ideen durchaus nicht den Character der Ewigkeit

oder gar Nothwendigkeit haben, sondern lediglich in dem willkührlichen Spielen Gottes gegründet sind, welcher sich enthalten konnte, seine Vollkommenheiten einzeln zu betrachten, und auf mannigfache Weise zu combiniren, und auch als dies geschehen war, nicht nöthig hatte, nach diesen Combinationen die Ideen als Bilder derselben zu entwerfen. Da es nun der Wille unseres Schöpfers ist, daß wir seine Abbilder werden sollen in Allem, so gefiel es ihm, unserem Geiste ein solches Vermögen zu geben, durch das wir in Stand gesetzt würden, Theil zu nehmen an jenen Spielen, in denen sich Gott, nicht aus innerer Nothwendigkeit, sondern zu seinem Ergötzen, ergeht. Daher entstand in dem menschlichen Geiste jenes Vermögen, das nicht in dem innersten Wesen desselben nothwendig gesetzt ist, sondern als ein Vermögen der Oberfläche (s. oben) hinzukommt, jenes accessorische Vermögen, welches man activen Verstand oder Vernunft nennt, d. h. das Vermögen, Ideen zu formen. — In jenem spielenden Betrachten und Combiniren seiner einzelnen Eigenschaften hatte Gott nur erst die Ideen der Dinge entworfen, jetzt aber wollte er, daß die Dinge selbst existirten, und eben damit war es ihm auch nicht mehr genug, daß sein Ebenbild, der Mensch, außer dem innern nothwendigen Grunde, in dem sich Gott offenbart, das hinzugekommene, nicht nothwendige, Vermögen der Vernunft habe, sondern er wollte, daß der Mensch auch eine Beziehung habe zu den Dingen selbst, daher gab er den Gei-

stern Körper und ein drittes Vermögen, wodurch sie fähig würden, die Einwirkungen der Dinge zu empfinden, nämlich die Vorstellung und die sinnliche Wahrnehmung. So unterscheiden wir also in dem menschlichen Geiste diese drei Vermögen: den göttlichen Verstand, d. h. die Fähigkeit des Geistes, die göttlichen Einwirkungen zu empfangen, den menschlichen Verstand oder die Vernunft, d. h. die Fähigkeit, Ideen zu haben, und den animalen oder sinnlichen Verstand, d. h. die Empfänglichkeit für die Eindrücke der äußern Gegenstände 3).

Betrachten wir diese drei Vermögen genauer, so finden wir, daß wenn der Geist die Form derjenigen Dinge annehmen soll, die eine höhere Natur haben als er selbst, daß da seine eigne Thätigkeit nichts vermäg, weil Niemand sich z. B. zu Gott machen kann. Der göttliche Verstand also, oder das Vermögen, durch welches wir die göttlichen Einwirkungen empfangen, schließt jede andere Activität als etwa die, daß man sich Gott zur Einwirkung darbietet, aus, und sein Character ist reine Passivität. — Eben so ist es mit der sinnlichen Wahrnehmung, indem diese von den äußern Objecten afficirt wird, ist ihr Character reine Passivität. Für die göttlichen Realitäten also hat Gott uns die innersten und verborgensten Vermögen des Grundes gegeben, ein unendliches Verlangen, den passiven Verstand, und die innere Seelenruhe und Befriedigung, — für die körperlichen Realitäten aber, d. h. für alle körper-

en wirklichen Objecte: die Sinneswahrnehmung; bei der Wahrnehmung aber beider ist der Geist passiv. Anders aber ist es bei der Vernunft. Vermögen, wodurch wir abwesende Gegenstände uns vormalen, und wodurch wir auch mehr auf einmal hervorrufen können, obgleich sie nicht gegenwärtig sind, dieses Vermögen ist ein actives Vermögen und ist eben der active Verstand oder Vernunft. Dieses Vermögen kann zu seinem Gegenstande die Bilder sowol geistiger als körperlicher Dinge, Gottes eben so wie der körperlichen Dinge, haben, Bilder, die eben den Namen der Ideen haben. Handelt es sich darum, daß der Geist sich diese Ideen, d. h. mit unwirklichen Bildern bekleide, so kann der Verstand durch seine eigne Thätigkeit sich diese Gestalt geben. — Von diesen Vermögen sind die passiven Vermögen dem Menschen wesentlichlicher als das active, ja dieses ist dem Menschen ein ganz äußerliches, zu seiner Natur zugekommenes, Vermögen. Denn wenn wir auch keine Vernunft und gar keine Ideen hätten, so würde Gott dennoch die Erkenntniß seiner, durch die unmittelbare Einwirkung auf den Grund meiner Seele, mir geben. Die größte Vollkommenheit des Menschen kommt ohne seine Thätigkeit, bloß mit dem Zulassen, zu Stande, dagegen das Elend zieht der Mensch sich selbst auf active Weise zu. — Den drei verschiedenen Vermögen des menschlichen Geistes entsprechen drei verschiedene Offenbarungen oder Lichter: das göttliche Licht, das

äußere natürliche Licht, und das dunkle Licht der Vernunft, oder das natürliche metaphysische, philosophische, Licht. Das erste, welches auf den passiven Verstand einwirkt, gibt die größte Gewissheit, und ist völlig untrüglich, das zweite löst, indem es darin besteht, daß die äußern Objecte unmittelbar auf unsere Sinne einwirken, auch keinen Zweifel zu, dagegen das dritte ist das unsicherste und gibt, abgesehen von den andern, keine zweifelsfreie Gewissheit, höchstens können damit einige Zweifel, die in der Vernunft selbst entstanden, gelöst werden. Daher kommt es denn, daß von allen Gewissheiten keine so sicher ist, als die von der Existenz Gottes. Ja selbst die Gewissheit seiner selbst ist nicht so fest wie jene, weil wir, als bedingte und besondere Wesen, vor Gott, dem absoluten Wesen, als ein Nichts verschwinden. — Je nach diesen drei verschiedenen Lichtern, ist der Mensch entweder Theolog oder natürlicher Mensch, oder Philosoph. Jenes ist er, wenn er sich des göttlichen Lichtes bedient, indem er ihm die oberen Vermögen übergibt, das Zweite, indem er dem Lichte der Natur folgt und ihm seine unteren Vermögen darbietet, das Letzte endlich, wenn er in seiner Vernunft die Ideen oder Bilder der wahrgenommenen Dinge hervorbringt, mögen diese nun geistiger, mögen sie körperlicher Art seyn. Man sieht aber daraus, wie verkehrt es ist, in seinem Philosophiren von dem zu abstrahiren, was man als Theolog oder durch das göttliche Licht weiß. Wie kein Philo-

soph deswegen, weil er es ist, aufhört, sich wie ein natürlicher Mensch zu betragen, so darf er auch eine solche Abstraction, wie die eben angedeutete, nicht machen. Allerdings sind Theologie und Philosophie verschieden, da jene die göttlichen und geistigen Dinge selbst, durch göttliches Licht, besitzt, dagegen die Letztere es nur mit schwachen Bildern derselben, welche die Vernunft hervorbringt, zu thun hat. Aber einen Philosophen deshalb tadeln, weil er seine Aufmerksamkeit auf Göttliches, und Gegenstände der Theologie wendet, wäre eben so verkehrt, als wollte man einem Porträtmaler Vorwürfe darüber machen, daß er dazwischen von seinem Bilde ab, auf das Original desselben blickt. Das Verhältniß ist ganz genau dasselbe 4).

Da Gott selbst uns beide Vermögen gegeben hat, die passiven sowol als das active, so liegt darin die Berechtigung, daß wir Gott und die Dinge sowol auf uns einwirken lassen, als auch ihre Ideen in uns hervorbringen. Nur ist hierbei zu bedenken, daß diese verschiedenen Vermögen des Geistes in dem Verhältniß zu einander stehen, daß sie sich gegenseitig fördern, wenn sie in der rechten Ordnung geübt werden, dagegen, wo diese Ordnung verletzt wird, sich hindern und schwächen. Diese Ordnung ist nun dadurch bestimmt, daß die unteren Vermögen von den oberen abhängen, so daß, wenn jene verdunkelt werden, sich die Verderbnis auch auf diese fortpflanzt. Befolgt der Mensch bei dem Ueben und Ausbilden diese richtige Ordnung, so

geschickter Schauspieler; der jede Rolle, einzig wie jeden Anderen, spielen kann, der aber hütet werden muß, damit er sich nicht einbildet, ein wirklicher König zu seyn. Aus dem Gethürm folgt durchaus nichts, was den Skepticismus günstigte, denn es schließt durchaus nicht völlig gewisse und unerschütterte Principien aller Erkenntnisse aus, wenn man die Vernunft nicht für das höchste Vermögen des Menschen hält 5).

Von der wahren und gründlichen Bildung ist die äußerliche oder oberflächliche unterschieden. Wenn wir diesen Namen gebrauchen, soll damit gar nicht ihr Werth bestritten werden; äußerliche Bildung ist ganz nothwendig und gar nicht zu verwerfen. Wie der Mensch, weil er nicht nur aus innerlichen Organen besteht, auch für das äußerliche Organ, die Haut, Sorge tragen muß, und diese äußerliche Sorge eine ganz vernünftige und nothwendige ist, so lange darüber nicht die Sorge für die inneren Organe vernachlässigt wird, — oder so wie wir eine Münze, die aus ganz echtem Silber gemacht ist, dennoch, sobald sie sich für eine Goldmünze ausgeben wollte, falsch nennen würden, — so verhält sich's mit der äußerlichen Weisheit. Wenn wir von einem sagen, seine Bildung sey äußerliche Bildung, so ist das ein Lob, so lange nicht über die äußerliche Bildung die innerliche, gründliche, vernachlässigt wird. Unter der äußerlichen Weisheit oder Bildung verstehen wir die Vernunftweisheit, oder diejenigen Erkenntnisse, welche

die Vernunft zu ihrer Quelle, die Ideen zu ihrem Inhalt, und die Vernunftschlüsse zum Instrument ihrer Verknüpfungen und Folgerungen haben. Alle drei können, wie sich leicht zeigen läßt, keine innerliche, sondern nur eine Bildung der Oberfläche zu Wege bringen. Denn da die Ideen nicht die Dinge selbst, nichts Wirkliches, sondern nur Bilder sind, so folgt daraus, daß durch ihre Zusammenstellung keine wirkliche; innerliche Erkenntniß zu Stande kommen kann, sondern eine nur oberflächliche (der Erscheinungen). Das wird noch deutlicher, wenn wir den Quell dieser Erkenntniß betrachten. Die Vernunft ist, wie wir gesehen haben, gar nicht ein Vermögen, welches zum Wesen der Seele gehört, sondern ist der Seele so äußerlich, daß die Seele, ohne je Vernunft gehabt zu haben, das höchste Ziel ihrer Vollkommenheit erreichen könnte. Ein solches ganz äußerliches Vermögen kann auch nur eine äußerliche Weisheit und Bildung hervorbringen. Die Betrachtung der Vernunftschlüsse führt auf dasselbe Resultat und zeigt, daß man der oberflächlichen oder äußerlichen Bildung nicht zu viel vertrauen muß. Wollen wir uns das Ideal dieser äußerlichen Bildung vorstellen, so setzen wir den Fall, es sey ein Engel vom Himmel gekommen und habe alle Wahrheit verkündigt, es habe darauf ein Mensch, der die Worte des Engels hörte, alle mit diesen Worten bezeichneten Ideen in sich hervorgerufen, und hätte alle diese Ideen in sich, wollte sich nun aber mit diesen Ideen

(den Bildern) begnügen, und verlangte nicht, daß sich die Originale der Ideen, die Wahrheiten selbst, auf eine lebendige Weise seinem Innern einprägten: — ein solcher Mensch würde die äußerliche Weisheit in größter Vollkommenheit besitzen. Wenn dies das Verhältniß der äußerlichen zur gründlichen Weisheit ist, so folgt daraus, daß es, wie es eine gründliche Theologie und Philosophie gibt, so auch eine äußerliche Theologie und Philosophie. Die äußerliche Theologie würde dann etwa so zu definiren seyn: Sie ist die Erkenntniß der Ideen (Nachbilder), der göttlichen Wahrheiten in der Schrift, so wie alles dessen, was das Äußerliche der Schrift betrifft, eine Erkenntniß, die zugleich in eine systematische Form gebracht ist 6).

Die äußerliche Weisheit ist also an sich gar nicht zu verwerfen. Wer aber diese Weisheit erlangt hat, bleibt dabei nicht stehn, sondern es liegt in ihrem Wesen, daß sie entweder in die gründliche Bildung übergeht, oder zur falschen Weisheit wird. Das Letztere geschieht, wenn man sich bei der äußerlichen Weisheit, die nur in der Erkenntniß der Ideen besteht, begnügt und nicht zu den Originalen der Ideen, den Wahrheiten selbst, hinzugelangen sucht. Es ist nämlich der allerverderblichste Irrthum, wenn man die Ideen, welche wir uns von Gott und den göttlichen Dingen mit unserer Vernunft machen, mit dem Lichte, womit Gott uns erleuchtet, verwechseln wollte. Unsere Vernunft mit ihren Ideen ist nur der Mond von

der Sonne der göttlichen Offenbarung. Wenn einer seine Ideen von Gott mit Gott selbst verwechselt, so treibt er offenbaren Götzendienst mit einem kalten und unwirksamen Bilde. Zu diesem Fehler kommen nun diejenigen Philosophen sehr leicht, die sich vorzugsweise mit der Mathematik (der Wissenschaft, die es nur mit Ideen der Vernunft zu thun hat) beschäftigen, deswegen die meisten Cartesianer. Sie wollen nämlich, weil sie von ihren mathematischen Principien (d. h. von Ideen) Evidenz haben, eine eben solche Evidenz von den Dingen selbst besitzen. Die ewigen Berufungen der Cartesianer auf die Mathematik dienen aber nur dazu, auf ihre Unkenntniß hinsichtlich des Wesens der Dinge aufmerksam zu machen. Die mathematischen Erkenntnisse, so wie alle sogenannten ewigen Wahrheiten, betreffen nur das Aeußere, die Grenzen u. s. w. der Dinge, aber nicht ihr Wesen, daher ist es ein widersinniges Unternehmen des Descartes, aus der Mathematik die Principien der Physik abzuleiten, womit die letztere ganz verdorben wird. Eine solche Betrachtung der Natur, wie die des Descartes, ist eben so fehlerhaft, als wollte Jemand gewisse Gesetze, die sich bei einem Leichnam beobachten ließen, zu Gesetzen des lebendigen Organismus machen. Die Cartesianischen Naturprincipien sind in der That Beobachtungen nur über den Leichnam der Natur. Diese Anwendung der Mathematik hat überhaupt sehr schädlich auf die Philosophie eingewirkt. Die Beschäftigung mit ihr gewöhnte den Geist so sehr an

das Hervorheben der starren Nothwendigkeit, daß man zuletzt nirgends mehr Freiheit anerkennen wollte. Diese mathematische Richtung liefs endlich alle Zwecke in der Natur leugnen, was mit dem eben erwähnten Fatalismus zusammenhing. Descartes sagt freilich, man könne die Zwecke in der Natur deswegen nicht erklären, weil Gott, dessen Absichten doch jene Zwecke wären, uns unerforschlich sey. Aber wenn dies wirklich der Grund wäre, so hätten auch die Gründe, woraus Alles hervorgegangen ist, ebenso wenig erkannt werden können. Jenes Verwerfen der Zwecke in der Naturbetrachtung kam vielmehr daher, daß man (außer jener mathematischen Ansicht) nicht erkannte, wie hier Zweck und Grund zusammenfallen. Indem Gott nämlich sich zum Zweck macht, sich zu offenbaren, und zu diesem Ende den Plan einer Welt entwirft, so ist diese Intention Gottes nicht etwas Unwirksames, sondern ist die wirkliche *causa efficiens* der Welt in ihrer jetzigen Gestalt. So hängt diese mit dem Zwecke Gottes auf eine genaue Weise zusammen, und wird aus ihm viel besser erklärt, als etwa bei Descartes die geradlinigte Bewegung der Körper aus der Einfachheit Gottes. — Wie es nun eine gründliche und eine äußerliche Philosophie und Theologie gibt, so auch falsche Philosophie und Theologie. Nur tritt hier der große Unterschied ein, daß die äußerliche Theologie (als wirkliches Nachbild der gründlichen, innerlichen, wenngleich nur ein farbloses Nachbild) eine ist, dagegen gibt es von der falschen Theo-

logie und Philosophie sehr viele Arten. — (Dies werden dann genauer specificirt.) 7).

(Ganz eigenthümlich und in vieler Hinsicht merkwürdig ist die Ansicht des Poiret vom Bösen von welcher hier in einigen Sätzen ein Ueberblick gegeben werden möge. Die weitere Auseinandersetzung dieses Themas findet man in der *Oeconomia div. (Tom. III.)*, auf die überhaupt hinsichtlich der mystischen Theologie des Poiret, als auf die Hauptquelle, verwiesen werden muß:)

Wäre Gott allein da, und gäbe es außer ihm gar Nichts, so gäbe es kein Böses. Gottes Willen also ist des Bösen nicht fähig, und eben so wenig ist das bloße Nichts das Böse. Ja man kann es einmal sagen, daß die Möglichkeit des Bösen dem göttlichen Rathschluß gesetzt ist. Gott nämlich in seinem Rathschluß nur an dasjenige gedacht, was eine Realität ist, eben deswegen hat er nicht an die Möglichkeit des Falls der Creatur gedacht, denn diese Möglichkeit ist eine Abwesenheit ein Mangel, bedarf also nicht dessen, daß sie in die Realität dacht werde, um das zu seyn, was sie ist: ein Nichts. Die Dinge sind, abgesehen von Gott, Nichts als das Nichts, die Nichtrealität bedarf keines positiven Gegenstandes. — Wenn man nun nicht sagen darf, daß das Böse gewollt habe, so auch nicht, daß es gegen seinen Willen geschehen sey, indem es nicht so Reales ist, daß es etwa Gott beschränken könnte also nur ohne den göttlichen Willen. —
Werk Gottes, kein wirklich bestehendes Ding

, selbst dann nicht, wenn es noch nicht aller zukommenden Vollkommenheiten theilhaft ist, lern sich erst dazu entwickelt; also die Mischung von Seyn und Nichtseyn (das ist ein solches, Entwickelndes) ist auch noch nicht das Böse. Wenn es nun aber doch Böses gibt, was ist es dann? Es ist nichts Wirkliches, und doch ist es auch ein bloßes Nichts. Auf die Frage, wie dies sich zusammenreimt? könnte man antworten, »gar nicht, denn es ist eben das Ungereimte,« aber wir müssen doch auch von diesem Ungereimten eine Vorstellung zu gewinnen suchen, natürlich kann diese aber kein klarer Begriff seyn, weil eine jede Ungereimtheit (und eine solche ist ja das Böse) eine Unbefugtheit enthält. Da das Böse, wie wir gesehen haben, weder ein wirkliches Seyn ist, noch ein bloßes Nichts, so wird es vielleicht die Mischung von beiden seyn. Zwar haben wir gesehen, daß eine solche Mischung noch nicht an sich für sich das Böse involvirt, dort war aber nur von derjenigen Mischung von Seyn und Nichtseyn Rede, welche von Gott, dem allmächtigen Wesen, das auch ins Nichts ein Seyn setzen kann, ordnet ist. Wenn aber jene Mischung eine unzureichende ist, d. h. wenn ich, ein beschränktes Wesen, der ich eigentlich selbst Nichts bin, dem, was eigentlich Nichts ist, eine Realität unterzuschreiben will, so ist dies das Widersinnige, d. h. das Böse. Wenn ich mich richtig erkenne, so weiß ich, daß für mich selbst, abgesehen von Gott, gar Nichts

bin, gar keine Realität habe. Ich kann nicht sagen, daß dies, daß ich keine Realität habe, von Gott kommt, denn das hat gar keine positive Ursache nöthig. Also ich bin gar Nichts. Wenn aber jenes gar Nichts-Seyn verschwindet, d. h. wenn ich meinem Nichtsseyen mich entziehe, und damit ein Schein von Existenz entsteht, in welchem ich, der ich eigentlich Nichts bin, mir als etwas für und durch mich Seyendes erscheine, — dann bin ich böse. Also ist das Böse gar nichts Wirkliches, eben so wenig aber ein bloßes Nichts, sondern es ist vielmehr das Aufhören des Nichts in unserm Bewußtseyen, ist ein Nichtseyen des Nichts-Seyns, das etwas viel Unvollkommneres und Schlechteres ist, als das bloße Nichts, — wenn es gleich sich manchmal als die größte Gottähnlichkeit dünkt 8).

§. 17.

Kritische Schlußbemerkung zu den Skeptikern und Mystikern dieser Periode.

Daß den Skeptikern und Mystikern diese Stelle angewiesen ward, rechtfertigt der Inhalt ihrer Lehre. Diese hat das Resultat, daß die geistigen Einzelwesen als Unselbstständige dargestellt werden, deren Begriff ist, sich passiv zu verhalten, d. h. sich zu unterwerfen. Mit der Selbststän-

digkeit des Ich hört aber auch die Gewissheit auf, die im unmittelbaren Selbstbewußtseyn lag, und von der alle andre Gewissheit abgeleitet ward. In diesem Wesentlichen stimmen die Skeptiker dieser Periode mit den Mystikern derselben, bei aller sonstigen Verschiedenheit, überein.

1. Dieser § schließt sich an das, was p. 106 und 107 gesagt ist, und hat die Bestimmung, die Differenzen auszugleichen, die etwa Statt zu finden scheinen sollten zwischen dem, was dort als der Inhalt dieser Systeme behauptet ward, und dem, was sich in der Darstellung derselben als solcher ergeben hat. Warum eine solche Ausgleichung überhaupt nothwendig ist, darüber habe ich mich bereits (Abth. I. p. 264 — 267) erklärt. Zu dem dort Gesagten, was hier wörtlich seine Anwendung findet, gesellt sich noch Etwas hinzu, was, wie wir weiter unten sehen werden, hier mehr als sonst wo, eine Rechtfertigung unserer Behauptung nöthig macht. Diese bestand darin: dafs die Skeptiker und Mystiker das negative Moment bilden von dem Fortschritt, welcher sich in der Auflösung des Spinozismus als nothwendig erwies, und dafs sie eben damit zu dem Lockeschen Standpunkt, der ihre positive Ergän-

zung enthalte, den Uebergang bilden. Es ■
 darum hier Beides, so weit das nicht durch
 Darstellung ihrer Systeme schon geschehen ist, i
 deutlichen Bewußtseyn gebracht werden: Erst
 daß die Skeptiker und Mystiker das, was wir
 das negative Moment jenes Fortschrittes nam
 wirklich enthalten, dann, daß sie den Ueber
 zu Locke bilden. Das Letztere kommt nach
 Plan dieses Werkes erst in den zweiten Band,
 bildet dort die Einleitung zur Philosophie des Lo
 es bleibt also hier nur die Frage zur Beantwor
 übrig: Enthalten diese skeptischen und mystis
 Systeme wirklich das, wovon p. 107 behauptet v
 es sey der Inhalt dieser Lehre? Die Beantwor
 dieser Frage würde, wenn sie genügend aus
 zugleich eine andere beantworten, die hier
 liegt, nämlich was uns berechtigt, die Skeptiker
 Mystiker so zusammen zu stellen? — eine F
 welche um so natürlicher zu seyn scheint, als
 Mystiker, die wir betrachtet haben, ohne Ausna
 gegen die Skeptiker polemisiren. Daß es in di
 Proceß beider Partheien dieselbe Bewandniß
 wie in vielen andern (z. B. Erbschafts-) Proce
 wo es gerade Verwandte sind, die sich bestre
 wird sich hoffentlich zeigen, wenn wir diejen

**Punkte, welche p. 107 als die wesentlichen hervor-
gehoben sind, in diesen Systemen wieder erkannt
haben. Finden wir sie in beiden, so sind eben
diese Punkte das, beiden Richtungen, Gemeinsame.**

**2. Also die untergeordnete, unselbstständige
Stellung der geistigen Einzelwesen zu zeigen, sollte
die Tendenz dieser Systeme seyn. Die Selbststän-
digkeit derselben war im Cartesianismus dadurch
behauptet worden, daß er ihr Wesen darin setzte,
Anderes von sich auszuschließen. Die einzelnen
Ich waren Substanzen, indem ihr Wesen in Alles
ausschließender Thätigkeit bestand (Abth. I. p. 282).
In dieser Thätigkeit lag ihr Wesen, und nur, in-
dem sie sich so thätig verhalten, also durch diese
ihre eigne ausschließende Thätigkeit, subsistiren sie
(sind Substanzen). Diese ausschließende Thä-
tigkeit ward weiterhin so durchgeführt, daß über-
haupt kein Einwirken der Außenwelt auf die gei-
stigen Individuen statuirt werden konnte, die Er-
kenntniß der Außenwelt entstand nach Malebranche
nicht etwa durch das Einwirken der Dinge auf uns,
sondern die Dinge waren dazu ganz überflüssig, Gott
modificirte unsere Vorstellungen (d. h. unsere Thä-
tigkeit) so, daß wir Dinge außer uns erkannten. —
Soll nun die Selbstständigkeit der geistigen Indivi-**

duen verschwinden, so kann als das Wesen dasselben nicht mehr die ausschliessende Thätigkeit gesetzt werden, so dafs sie blofs als sprödes, ausschliessendes, Selbstbewußtseyn gefafst werden. Das ist denn auch in der That nicht mehr geschehen bei denjenigen Philosophen, die wir zuletzt betrachtet haben. Huët weiß schon nicht mehr, worin das Wesen des Geistes besteht, Bayle zeigt, dafs in dem persönlichen Selbstbewußtseyn des Ich keine Garantie seiner Existenz liege, während das Ich nach dem Cartesianismus, indem es sich wufste (d. h. dadurch, dafs es sich auf sich bezog), auch war, More leugnet, dafs das selbstbewußte Denken, wodurch das Ich sich von allem unterscheidet, das Wesen des Geistes ausmache und mehr sey, als eine Eigenschaft desselben, Cudworth eben so setzt das Wesen der geistigen Substanzen nicht in dies ausschliessende Verhalten, sondern will nur dazugeben, dafs ihr Wesen Denken sey, wenn man unter Denken Vitalität überhaupt verstehe, Poiré endlich macht die denkende Vernunft, worin nach Descartes überhaupt das Wesen des Geistes besteht, zu einem blofs accessorischen Vermögen, welches ihm auch wohl fehlen könne. Es läfst sich daher sogleich vermuthen, dafs hier die Activität des Gei-

stes überhaupt zurücktreten wird, und so finden wir denn, daß als die eigentliche Bestimmung des Geistes ausgesprochen wird, daß er sich passiv verhalte. Je mehr er sich unterwirft und auf sich einwirken läßt, um so mehr ist er in der Wahrheit, als passiver ist er noch am meisten fähig die Wahrheit zu besitzen. Daher sind nach Le Vayer die Sinneswahrnehmungen, obgleich unsicher, doch noch weniger dem Irrthum unterworfen, als die Schlüsse, welche die Vernunft durch ihre Thätigkeit hervorbringt. Daher kann nach Huët der Mensch selbst den Axiomen der Vernunft mit Sicherheit nur dann vertrauen, wenn sie durch äufsere göttliche Offenbarung verkündigt werden. Daher kann endlich nach Bayle die Vernunft nur niederreißen, und je mehr der Mensch auf seine active Vernunft verzichtet, um so verdienstlicher ist es; die Thätigkeit seines Geistes kann höchstens, gegen sich selbst gerichtet, dazu führen, daß wir einsehen, wie werthlos sie ist u. s. w. Dasselbe sehn wir auch bei den Mystikern. Nach Gale entsteht unsere Erkenntniß nur dadurch, daß das Licht der Natur oder das Licht der Gnade auf uns einwirkt und sich in uns reflectirt, nach More und Cudworth stammt alle Erkenntniß nicht aus der Thätigkeit der Vernunft, sondern aus einer vor Alters

empfangnen Cabbala; nach Poiret endlich hat der Geist auf jede Thätigkeit zu verzichten, sich nur passiv zu verhalten; nur so entspricht er seinem Begriff, denn die Passivität bildet den innersten Grund seines Wesens. — Also die Unselbstständigkeit, und untergeordnete Stellung der geistigen Einzelwesen ist es die hier einstimmig von den Skeptikern und Mystikern behauptet wird. Zwar war schon von Malebranche die Unselbstständigkeit, wenigstens einer Art, der Einzelwesen behauptet, und diese Behauptung von Spinoza auch auf die andere Seite ausgedehnt worden (vergl. §. 3). Aber jene von Malebranche untergeordnete Einzelwesen waren gerade die materiellen (vergl. §. 6), und auch bei Spinoza war das nicht geleistet, worauf es hier ankommt, daß gerade die geistigen Einzelwesen als besonders unselbstständig erscheinen. Deswegen sehen wir denn auch einen More zuerst sogar darin mit Spinoza einverstanden, daß die einzelnen geistigen Wesen nichts für sich Existirendes seyen, und nachher, zwar davon zurückkommen, doch aber gegen die Ansicht, daß die einzelnen Ich Theile eines größeren Bewußtseyns seyen, viel weniger scharf sich aussprechen, als gegen den anderen Theil der Spinozistischen Lehre, welche auch die materiellen Dinge

nur zu Accidenzen der einen ausgedehnten Substanz machen wollte. Deswegen tritt Poiret als dieser heftige Gegner auf gegen Malebranche, dem er ganz richtig den Vorwurf macht, daß die Consequenz seiner Lehre dazu führe (was Spinoza behauptet hatte), daß Gott die ausgedehnte Substanz sey, dem er aber bloß dies zum Vorwurf macht, daß Gott das Wesen der materiellen Dinge constituiren solle. Dagegen hat er wenig dagegen, daß die einzelnen Geister Participationen der Gottheit seyen, und behauptet, das Ich sey an und für sich gar nichts Reelles. —

3. Wenn dadurch, daß das Wesen der geistigen Einzelwesen nicht mehr in das ausschließende Selbstbewußtseyn gesetzt ward, auch ihre Substantialität nicht mehr behauptet werden konnte, so mußte auch nothwendig eine Veränderung eintreten in der Ansicht über das Princip aller Gewißheit. So lange das Ich, dadurch daß es sich ausschließend verhielt, auch als ein Substanzielles, Wirkliches, war, so lange hatte man an diesem Act des sich Producirens (wenn man so sagen will) ein unumstößliches Princip aller Gewißheit. *Sum res cogitans* stand über allem Zweifel erhaben da. Das einzelne Selbstbewußtseyn war also das aller Ge-

wisseste, und alles Andere konnte eben deshalb nur gewiß seyn, wenn es mit jener absoluten Gewißheit zusammenhängt, oder daraus abzuleiten ist. Darin besteht eben die Evidenz, daß etwas so klar gedacht wird, wie jener absolut gewisse Satz. Alles aber, was so klar und deutlich gedacht wird, oder, was dasselbe heißt, evident ist, das steht fest, das ist gewiß, und sonst Nichts. Die absolut evidenten Erkenntnisse sind nun eben die, welche unmittelbar aus jenem Satze folgen, und das sind die ewigen Ideen und ewigen Wahrheiten, welche eben deswegen unzweifelhaft sind, weil sie aus dem Satz sich ableiten lassen, der das Princip aller Gewißheit enthält. — Dies muß sich nun auf dem, in Rede stehenden, Standpunkt ändern; weil das Selbstbewußtseyn in seinem isolirten Fürsichseyn nicht mehr ein Absolutes ist, deswegen auch seine Gewißheit nicht mehr die höchste. Bayle stellt die Sicherheit dieser Gewißheit in Abrede, Gale stellt ein anderes Princip als das absolute prius hin, und lehrt, daß, ehe man der Existenz Gottes gewiß sey, man sogar von seiner eignen keine Sicherheit haben könne. Eben so behauptet Poiret, daß die Gewißheit der Existenz der Gottheit viel gewisser sey, als die der eignen. — Fällt aber die

absolute Sicherheit und höchste Gewissheit dieses Principes, so kann auch nicht mehr die Gewissheit aller anderen Erkenntniß davon abhängig gemacht werden. Diese Abhängigkeit ist nun eben das, was Evidenz genannt wurde, und diese war zum Criterium der Wahrheit gemacht worden. Jetzt aber bestreiten Huët und Bayle, daß die Evidenz ein Criterium der Wahrheit sey, da auch erwiesen Falsches oft evident sey; und beide, so wie Hirnhaim und Le Vayer greifen die sogenannten ewigen Wahrheiten, d. h. die Axiome der Vernunft, die untrennbar mit dem Selbstbewußtseyn gesetzt sind, als mit der Offenbarung im Widerspruch stehend an. Ebenso gestaltet sich's bei den Mystikern. More nimmt allerdings die Sicherheit der Vernunftserkenntniß in Schutz, aber auch bei ihm muß sie einen andern Character annehmen, als ihr bisher vindicirt war. Es muß das Individuum seine isolirte Stellung aufgeben, sich von dem heiligen Geiste, der in der Gemeinde waltet, durchdringen lassen, denn in seiner bloßen Egoität (d. h. als Egoistisches, Böses) ist es der Wahrheit und ihrer Gewissheit nicht zugänglich. Cudworth läßt eben so die ewigen Wahrheiten gelten, sie sind ihm aber etwas Anderes, als nur Folgen aus der Gewissheit seiner selbst. Ihm

sind die ewigen Wahrheiten in uns nur Reflexe des einen Quells der Wahrheit, und sie sind ihm ewige, göttliche Wahrheiten, nicht weil sie mit dem einzelnen Selbstbewußtseyn verbunden sind, sondern weil sie im Bewußtseyn Aller sich finden. Poiret endlich spricht es unverhohlen aus, daß die Ideen nur Schattenbilder der Wahrheit seyen, und die ewigen Wahrheiten nur die Oberfläche der Dinge betreffen, und zweifelhaft seyen. Dagegen gäbe es nur ein untrügliches Princip der Gewißheit, dies sey das Licht Gottes, womit er uns unmittelbar durchdringt. Die Axiome der Vernunft ständen, eben weil sie ihren Grund in unserm activen Selbstbewußtseyn haben, hinsichtlich ihrer Sicherheit noch unter den Sinneswahrnehmungen.

4. So sehn wir also bei Beiden die Tendenz, das geistige Einzelwesen darzustellen, als das, welches ein Unselbstständiges sey, dessen Begriff eben darum sey, sich passiv zu verhalten, d. h. unterzuordnen, und das in sich selbst keine Gewißheit, geschweige denn ein Princip derselben, finde. Wir finden hier also gerade das, was p. 107 behauptet war als der Inhalt dieser Stufe. Auf den Einwand, der hier gemacht werden wird, daß des Gemeinsamen, das wir in wenige kurze Sätze zusammen-

gefaßt haben, doch so wenig sey, daß nur eine unbestimmte, abstracte Aehnlichkeit sich behaupten lasse, haben wir hier zweierlei zu erwidern; wovon das Erste auf das zurückweist, was oben (sub 1.) gesagt ward, daß hier mehr, als irgendwo, eine Ausgleichung eintreten müsse, zwischen dem, was die Deduction versprach und dem, was die Systeme selbst darzubieten scheinen, — das Zweite nur eine Verweisung auf das Folgende enthalten kann.

a) Je kleiner der Schritt ist von einem System zum andern, d. h. je weniger Bestimmungen in dem letzteren sich finden, in denen man erkennen kann, daß es weiter gegangen ist, als das frühere, um so weniger wird dies zweite System als bedeutend erscheinen können (vergl. p. 104). Nennen wir nun das, wodurch ein philosophisches System sich, als dem Ziel der Entwicklung überhaupt näher stehend manifestirt, als die früheren, — das Wesentliche in demselben, so wird ein solches, minder bedeutendes, System auch weniger Punkte haben, die für eine solche Darstellung, wie unsere, wesentlich sind. Die Deduction, die nichts anders zu geben hat, als die wesentlichen Bestimmungen, d. h. die, welche den Fortgang bilden, wird deshalb in einem solchen Fall auch nur wenig Bestimmungen hervor-

heben können. Dazu kommt noch etwas Anderes: Setzen wir den Fall, daß ein Fortschritt in der Geschichte der Philosophie sich so manifestirt, daß eine Vielheit von verschiedenen Systemen die erreichte Stufe repräsentirt (Abth. I. p. 81), deren jedes das Wesentliche derselben enthielte, jedes aber mit verschiedenen Elementen gemischt, so wird dasselbe Statt finden, was geschieht, wenn der Fortschritt ein sehr kleiner ist. Jedes dieser vielen Systeme wird ein verhältnißmäfsig unbedeutenderes seyn, weil es entweder nur theilweis das Wesentliche dieser Stufe enthält, oder, wenn sich dasselbe auch ganz finden sollte in einem System, es doch mit Vielem gemischt ist, was, der Eigenthümlichkeit des einzelnen Individuums angehörend, mit jenem Wesentlichen nur zufällig verbunden ist. — Beides verbindet sich nun hier. Der Schritt, den die realistische Richtung von Spinoza zu Locke zu machen hat, ist hier unterbrochen, und also in zwei kleinere Schritte getheilt, und den Abschnitt bezeichnet eine Vielheit von Systemen. Es liegt also in der Natur der Sache, daß diese Systeme aufser dem, wodurch sie diese Stufe repräsentiren, d. h. dem Wesentlichen, Vieles enthalten, wodurch sie gerade diese eigenthümlichen Ansichten sind, was aber für die ganze Entwicke-

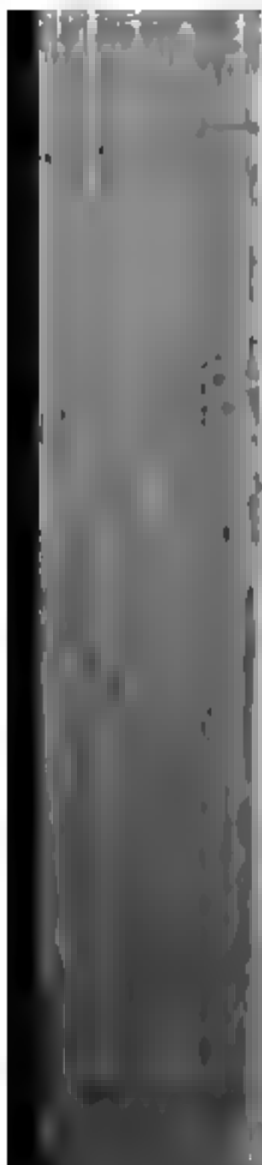
lung der Philosophie als das Unwesentliche erscheint. Liegt es nun in dem Plan dieses Werks (vergl. Abth. I. Vorr. VII. und p. 83), die Systeme, die hier dargestellt werden, so ausführlich und in einer solchen Weise darzustellen, daß man eine klare Vorstellung von der ganzen Totalanschauung der Philosophen, die behandelt werden, bekomme, so liegt es in der Natur der Sache, daß das, was für eine solche Betrachtung der Geschichte der Philosophie, die wir eine philosophische nennen, das Wesentliche ist, verschmolzen erscheint mit Vielem, was nicht nothwendig mit jenem Wesentlichen verbunden ist, oder daraus folgt. Wo darum das Wesentliche in diesem Letzteren (dem für unsern Zweck Zufälligen) zu sehr verborgen war, haben die kritischen Bemerkungen darauf aufmerksam machen wollen, indem sie es aus dem Unwesentlichen herauschieden. Daß des Herausgeschiednen verhältnißmäßig wenig seyn muß, werden die vorstehenden Bemerkungen gezeigt haben. (Natürlich machen wir weder darauf Anspruch, die Deduction so weit durchgeführt zu haben, als sie sich überhaupt durchführen läßt, noch auch in den vorliegenden Systemen Alles, was darin nothwendig ist, als solches nachgewiesen zu haben.) Daß aber die oben ausge-

sprochenen Sätze in der That dasjenige enthalten,
 was in diesen Systemen das Hauptsächlichste und
 Wesentlichste ist, so daß das Uebrige als Unwe-
 sentlicheres und Zufälligeres dagegen erscheint, da-
 von kann man sich leicht überzeugen, indem man
 versucht, einzelne Lehren dieser Philosophen zu
 ignoriren. Diejenige Lehre, mit deren Verwerfung
 das ganze System einen wesentlich anderen Charac-
 ter erhält, wird eine Grundlehre seyn. Nehmen wir
 hier sogleich Hauptpunkte vor, und sehen etwa bei
 Bayle von dem ab, was fast von allen Gegenstän-
 den ihn am meisten beschäftigt, von der Wahrschein-
 lichkeit der manichäischen Lehre, oder bei Poiret
 von seinen tiefsinnigen Erörterungen über Trinität,
 über Prädestination u. s. w., so könnten in diesen
 Punkten ihre Ueberzeugungen ganz anders gewesen
 seyn, ohne daß ihre ganze philosophische Lehre
 sich geändert hätte. Fiele aber bei jenem die Lehre
 von dem Unvermögen der Vernunft, bei diesem die
 Lehre von der absoluten Passivität des Geistes weg,
 so wären ihre Systeme wesentlich andere. — In
 dem Wesentlichen ihrer Lehre sind die Skeptiker
 und Mystiker übereinstimmend, daher denn beide
 Richtungen sich in einem Individuo begegnen kön-
 nen, wie in Hirnhaim, daher so viele, oft wörtliche,
 Ueber-

Uebereinstimmung zwischen den beiderseitigen Hauptrepräsentanten, Bayle und Poiret.

b) Obgleich sich nun aus dem oben Gesagten ergeben hat, daß der übereinstimmenden Punkte nur wenige seyn können, so finden sich doch derselben mehr, als bisher hervorgehoben worden sind, und es haben die kritischen Bemerkungen auch die übrigen Punkte der Uebereinstimmung nachzuweisen. Dies ist hier geflissentlich noch nicht geschehn. Es kam bisher nur darauf an, diejenige Verwandtschaft zu zeigen, die zwischen Skeptikern und Mystikern Statt findet, sofern ihre Tendenz darauf hingeht, das geistige Einzelwesen (gleich viel gegen wen) herabzusetzen und seiner Substantialität zu berauben. Die ersten Spuren aber des positiven Momentes (p. 107), die sich auch in ihnen finden, würden, wo sie nachgewiesen werden könnten, des Gemeinsamen noch mehr zeigen. Dies kann aber nur zum Bewußtseyn gebracht werden da, wo gezeigt wird, in wiefern die Lehre der Skeptiker und Mystiker einen Uebergang bildet zum Empirismus des Locke.

Beilagen.



7. Belegstellen aus der Ethik des Arnold Geulincx. *)

1) Virtus est amor rationis, et non tam proprie, aut saltem non tam prope ipsius Dei in se, Deo enim quidquid agamus aut non agamus, necessario obediemus. Igitur propositum obediendi Deo in se et separatim a ratione tam est ineptum in nobis, quam propositum procreandi, ut mons habeat collem. Absolutae voluntati Dei parere est actum agere, velis nolis parebis. Tract. I. cap. I. §. 2. No. 2. Virtutes cardinales sunt proprietates virtutis, quae proxime et immediate ab illa dimanant et ad nullam externam circumstantiam speciatim referuntur, tales sunt hae quatuor: diligentia, obedientia, justitia, humilitas ibid. cap. 2. p. 47. Partes humilitatis sunt inspectio sui et despectio sui. Quantum ad priorem haec est illud veteribus decantatum ipse te nosce ibid. Sect. II. §. 2. p. 107. In hac inspectione id primum agendum est, ut omnia dimittamus, quae nostra non sunt, alioqui enim non ipsos pure, sed et alia quaedam seu ad alium aliquem pertinentia inspiceremus ibid. annotat 1.

*) Es wird citirt nach: *Arnoldi Geulincx (dum viveret) Med. et Phil. Doct. etc. ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ sive Ethica post tristitia auctoris fata ... edita ... per Philaretum, cui accessit Cornelii Bontekoe libellus de passionib. animae cum serie rerum per Joh. Flenderum. Amstelod. ap. Janssonio-Waesbergios 1709.*

2) Est corpus aliquod, quod mecum magis junctum est hoc meum corpus vocare soleo: me hoc etiam corpus, agnosco clarissime, non fecisse, me nihil simile facere posse. Tract. I. Sect. 2. §2 No. 3. p. 111. Corpus meum pars hujus mundi est ego vero minime pars hujus mundi sum, utpote qui sensum omnem fugiam, qui nec videri ipse nec audiri possum Nihil horum ad me usque permeat, ego speciem omnem excedo, ego sola cognitione volitioneque definior ibid. annot. 5. Jam corpus meum varie quidem pro arbitrio meo movetur, sed motum ego illum non facio, nescio enim, quomodo peragatur et qua fronte dicam, id me facere, quod, quomodo fiat, nescio. Ibid. No. 5. p. 113. 116. Evidentissimum est et quo nihil clarius excogitari potest: Ego non facio id, quod quomodo fiat, nescio. ibid. annot. 9. Nescio enim, quomodo et per quos nervos aut alias vias motus e cerebro in artus meos derivetur. ibid. annot. 10. p. 116. aut si quid noverim, non a priori, ut ajunt, sed a posteriori id novi et dirigens motum illum scientia posterior est ipso motu. Sentio, me ab illa cognitione in motu membrorum meorum non dirigi, et aeque promte aut forte promptius olim ea movisse, cum id me toto coelo fugeret; ad haec, cum manum vel pedem paralysis invasit eodem subinde modo me ad motum habeo, atque ut cum integer eram, idem quantum est ex mea parte contribuo, et tamen motus non sequitur. Ibid. No. 5. p. 119. — Qui vera philosophia initiati sunt, noverunt quam certissime nec solem esse, qui lucem faciat sed motorem haec et omnia proxime et immediate producere. Ibid. p. 115. Satis esset eas (res naturales) in instrumentorum numero habere. Ibid. p. 116. Quodsi motum non facio in corpore meo, multo minus eum extra corpus meum facio Denique huc mihi deveniendum esse perspicio, ut ingenue fatear, nihil me extra

me facere, quidquid facio, in me haerere Alius igitur qui animat actionem meam, cum extra me dimanat. Ibid. No. 5. 6. 7. p. 120. 121. 122. Actio mea non proprie extra me dimanat, sed quia cum actione mea (id est voluntate). Deus ineffabiliter conjunxit motus quosdam (corporis) hinc actio voluntatis meae cum illi motus eam subsequuntur aut comitantur, tropico quodam aut figurato modo loquendi extra me tendere et in corpus meum transfundi videtur. Ibid. annot. 17. p. 123. Sum igitur nudus speculator hujus machinae in ea nihil ego fingo etc. totum id alterius cujusdam opus est. Ibid. No. 8. p. 125.

3) Igitur in mundo nil quicquam agimus, spectamus eum duntaxat, verum illud spectare rursus admirabili modo contingit, nam mundus non potest se ipsum ut spectetur exhibere, nec speciem suam nobis ingerere, est in se ipso invisibilis. Quemadmodum non operamur in id, quod extra nos est, ita, quod extra est, non operatur in nos mundi opera non attingunt mentem nostram. Est proinde rursus alius ille, qui speciem ex aliqua mundi parte in nos ingerit, qui nos sive nostram voluntatem in partem mundi transferebat. Ibid. annot. 15. p. 122. Sed et, quo pacto hujus scenae spectator sim, inquirendum est quid hoc est: oculos habeo nec liquores illi nec illae tunicae vident, ego tamen video, ego igitur aliud longe sum ac illa. Ego, inquam, ope illorum video, et tamen quid opis ad videndum conferant, non video, plane non intelligo. Nam, quod oculi speciem recipiant ab objectis hoc nihil dum ad videndum facit, quia nec speculo imaginem reperiuti videre est non natura, non vi, non potestate sua quidquam conferunt ad videndum sed quod oculi hic aliquid praestent id omne non a se, non a me, sed aliunde habent. Ibid. No. 9. 125 — 129. Sicut actio mea non pertingit ad res hujus mundi, ita

nec actiones istarum rerum ad me pertinere agnosca, alterius hic iterum vis et industria subolet mihi, vis et industria non enarrabilis m o d u m, quo haec praestet (illud numen) nec intelligo, et intelligo, intelligere me nunquam posse (res ipsa) vere redita est notissima perspectissimaeque. Ibid. No. 10. p. 132. Mundus, quem specto, speciem suam, quam spectetur a me, ingerere mihi non potest. Appellat eam ad corpus meum, atque ibi destituit; quod ulterius eam in me ipsum et mentem meam subvehit, numen est. Ibid. No. 11. p. 133.

4) In hoc mundo me extra me nihil agere posse, omnem actionem meam, quatenus mea est, intra me manere, eam vi divina aliquando extra me diffundi, eatenus vero non esse meam actionem, sed Dei. Diffundi autem cum Deo videtur et quantum videtur, secundum leges ab ipso liberrime constitutas, et ab arbitrio ejus penitus dependentes, ita ut ejusdem prorsus momenti sit idem in re ipsa miraculum, ex imperio voluntatis meae linguam in ore meo tremere, cum »terram« dico, et ex eodem imperio terram ipsam tremere, — interest tantum, illud ad tempus aliquod fieri, placuisse Deo, non hoc. — Tantummodo spectare me hunc mundum, ipsum tamen mundum non posse se mihi spectandum exhibere, solum Deum mihi exhibere illud spectaculum: idque modo ineffabili, incomprehensibili, qua propter inter stpenda Dei miracula, quorum me in hoc mundo spectaculo dignatur, ego ipse spectator maximum ejus sum et jure miraculum. Ibid. No. 14. p. 140. Nec motus sequitur in membris meis voluntatem meam, sed voluntatem meam comitatur; non ideo inquam pedes isti moventur, quia ego ire volo, sed quia alius id me volente vult Imo voluntas mea non movet motorem, ut moveat membra mea, sed qui motum indidit materiae, et leges ei dixit, is idem voluntatem meam formavit: itaque has res diversissimas (motum materiae et arbitrium voluntatis meae)

ter se devinxit, ut, cum voluntas mea vellet, motus talis adesset, qualem vellet, et contra, cum motus adesset, voluntas eum vellet, sine ulla alterius in alterum causalitate vel influxu: sicut duobus horologiis rite inter se et ad solis diurnum cursum quadratis, altero quidem sonante et horas nobis loquente alterum itidem sonat et totidem nobis indicat horas, idque absque ulla causalitate, quâ alterum hoc in alterum causat..... sic v. g. motus linguae comitatur voluntatem nostram loquendi et haec voluntas illum motum: nec haec ab illo, nec ille ab hac dependet, sed uterque ab eodem illo summo Deo, qui haec inter se tam ineffabiliter copulavit, ita se devinxit. Tract. I. Sect. II. §. 2. No. 7. annot. 19. p. 124. —

5) Ubi nil vales, ibi nil velis, in hoc uno motto vertitur totius Ethicae cardo. Ibid. annot. 28. p. 128. Nota hoc axioma continere utramque partem humilitatis, inspectionem inquam et despectionem. »Ubi nihil vales,« hic sonat inspectio sui, »ibi nihil velis« hic sonat altera pars humilitatis, scil. despectio sui, sive..... resignatio ejus manum, et potestatem, in qua equidem venimus nolimus, sumus. Ibid. §. 3. annot. 1. p. 145. Deus et ratio non indigent operibus nostris, imo nec ullum opus nobis injungunt, opus enim ipsum, prout extra potestatem nostram, sic etiam extra oblivionem, opus spectat ad eventum, quod numquam nobis praecepto est. Est igitur Deus solo animo nostro et proposito contentus. Tract. I. Sect. II. §. 6. No. 1. annot. 2. p. 176. Nec enim, si voluerimus vivere, ex natura rei sequetur ipse ille motus in bonum edendi consistit actio..... vult Deus, cum nec voluerimus, motum illum suppeditare qui mancipatio vocatur, p. 186. Ac proinde jussit nos velle quicquid enim nos aliud conferre possumus?) Ibid. No. 4. p. 189.

II. Belegstellen aus den Schriften des Malebranche *).

1) L'erreur est la cause de la misère des hommes; c'est le mauvais principe, qui a produit le mal dans le monde Liv. I. chap. 1. p. 1. il est bien juste, que les hommes fassent effort, pour s'en délivrer. Ibid. p. 2. La matière, ou l'étendue renferme en elle deux propriétés ou deux facultés, la première faculté est celle, de recevoir différentes figures, et la seconde est la capacité d'être mue. L'esprit de l'homme renferme de même deux facultés; la première, qui est l'entendement est celle, de recevoir plusieurs idées. la seconde, qui est la volonté est celle de recevoir plusieurs inclinations. ibid. p. 5. de même, que la faculté, de recevoir différentes figures et différentes configurations dans les corps, est entièrement passive et ne renferme aucune action, ainsi la faculté de recevoir différentes idées et différentes modifications dans l'esprit est entièrement passive et ne renferme aucune action. Ibid. p. 8. L'autre faculté de la matière c'est, qu'elle est capable de recevoir plusieurs mouvemens, et l'autre faculté de l'ame c'est, qu'elle est capable de recevoir plusieurs inclinations. De même, que tous les mouvemens se font en ligne droite, s'ils ne trouvent quelques causes étrangères et particulières, qui les déterminent, et qui les changent en des lignes cour-

*) *De la recherche de la vérité* ist citirt nach: *Sixième édition, revue et augmentée de plusieurs éclaircissemens à Paris chez Michel David. 1712. (4 Bde. 8.)*

Die Entretiens sur la metaphysique et sur la religion sind citirt nach der Ausgabe *Rotterdam chez Reiner Leers. 1688. 8.*

bes ainsi toutes les inclinations, que nous avons de Dieu, sont droites. . . . Ibid. p. 12. De sorte, que par ce mot de volonté, je prétends désigner l'impression ou le mouvement naturel, qui nous porte vers le bien indéterminé et en général; et par celui de liberté je n'entends autre chose, que la force, qu'a l'esprit de détourner cette impression vers les objets, qui nous plaisent; et faire ainsi, que nos inclinations naturelles soient terminées a quelque objet particulier. Ibid. p. 14. L'ame peut appercevoir les choses en trois manières, par l'entendement pur, par l'imagination, par les sens. Liv. I. chap. 4. p. 47. On peut donc regarder ces trois facultés comme certains chefs, auxquels on peut rapporter les erreurs des hommes, et les causes de ces erreurs Premièrement on parlera des erreurs des sens. Secondement des erreurs de l'imagination, en troisième lieu des erreurs de l'entendement pur, en quatrième lieu des erreurs des inclinations, en cinquième lieu des erreurs des passions, enfin après avoir essayé de délivrer l'esprit des erreurs. auxquels il est sujet, on donnera une méthode générale, pour se conduire dans la recherche de la vérité. Ibid. pag. 50.

2) Nos sens ne sont donc pas si corrompus qu'on s'imagine ce ne sont pas nos sens, qui nous trompent, mais c'est notre volonté, qui nous trompe par ses jugement précipités. Liv. I. chap. 5. p. 65. Nous devons observer exactement cette règle, de ne juger jamais par les sens de la vérité absolue des choses, ou de ce, qu'elles sont en elles mêmes, mais seulement du rapport qu'elles ont avec notre corps, parce qu'en effet ils ne sont point donnés pour connaître la vérité des choses en elles mêmes, mais seulement pour la conservation de notre corps. Ibid. p. 66. Dans presque toutes les sensations il y a quatre choses différentes, que l'on confonde la première est l'action de l'objet, c'est-a-dire dans

la chaleur par exemple, l'impulsion et le mouvement de petites parties du bois contre les fibres de la main, (chap. 11.) la seconde est la passion de l'organe du sens, c'est-a-dire l'agitation des fibres de la main, causée par celle des petites parties du feu (cf. chap. 12.) la troisième est la sensation ou la perception de l'ame, c'est-a-dire ce qu'un chacun sent, quand il est auprès du feu (cf. chap. 13.). La quatrième est le jugement que l'ame fait, que ce qu'elle sent est dans sa main. Liv. I. chap. 10. p. 151. Nous avons encore vu, que nos sens sont très fidèles et très exact pour nous apprendre les rapports, que tous les corps qui nous environnent, ont avec le nôtre; mais qu'ils sont très faux pour nous instruire de la vérité de ce, que les choses sont absolument et en elles-mêmes. . . . Il suffit qu'ils entrent seulement en quelque défiance de leurs sens. . . . Qu'on ne doit jamais donner un consentement entier, qu'à des choses, qui paraissent entièrement évidentes; et auxquelles on ne peut s'abstenir de consentir, sans reconnaître avec une entière certitude, que l'on feroit mauvais usage de sa liberté, si on ne s'y rendoit pas. Liv. I. chap. 20. p. 237.

3) Livre second de l'imagination. S'il n'y a que des filets entérieurs, qui soient agités par le cours des esprits animaux, ou de quelque autre manière, l'ame imagine et juge, que ce qu'elle imagine, n'est point au dehors, mais au dedans du cerveau, c'est-a-dire, qu'elle apperçoit un objet, comme absent. Voila la différence qu'il y a entre sentir et imaginer. Liv. II. part. I. chap. I. p. 244. La profondeur et la netteté des vestiges de l'imagination dépend de ces deux causes, savoir de la force des esprits animaux et la constitution des fibres du cerveau. . . . Ibid. p. 249. Or il faut bien remarquer, que tout cela ne se fait, que par machine, je veux dire, que tous les différens mou-

vemens de ces nerfs dans toutes les passions différentes n'arrivent point par le commandement de la volonté. Liv. II. part. I. chap. 4. p. 268. J'entends par l'imagination forte et vigoureuse cette constitution du cerveau, qui se rend capable des vestiges et des traces extrêmement profondes, et qui remplissent tellement ta capacité de l'ame, qu'elles l'empêchent d'avoir quelque attention à d'autres choses, qu'à celles, que ces images représentent. Liv. II. part. III. chap. 1. p. 457. Que toutes les pensées, que l'ame a par le corps,..... sont toutes fausses ou obscures; qu'elles ne servent qu'à nous unir aux biens sensibles et à toutes les choses, qui nous peuvent procurer ces biens, et que cette union nous engage dans des erreurs infinies..... Ibid. chap. dernier p. 550.

4) Par ce mot: entendement pur, nous ne prétendons désigner que la faculté qu'à l'esprit de connaître les objets de dehors, sans en former d'images corporelles dans le cerveau pour les représenter.... Liv. III. part. I. chap. 1. p. 4. Je ne crois pas qu'après y avoir pensé sérieusement on puisse douter que l'essence de l'esprit ne consiste que dans la pensée, de même que l'essence de la matière ne consiste que dans l'étendue et que selon les différentes modifications de la pensée, l'esprit est tantôt voulant, tantôt imaginant..... J'avertis seulement, que par ce mot pensée, je n'entends point ici les modifications particulières de l'ame. — Je ne crois pas aussi qu'il soit possible de concevoir un esprit, qui ne pense pas, quoi qu'il soit fort facile d'en concevoir un, qui..... ne veuille point. — Si un esprit, ou la pensée étoit sans volonté, il est clair, qu'elle seroit tout à fait inutile..... mais cependant,..... comme le mouvement n'est pas de l'essence de la matière, puisqu'il suppose de l'étendue, ainsi vouloir n'est pas de l'essence de l'esprit..... La pensée toute seule est l'essence de l'esprit.....

Ibid. p. 4. et 5..... de même qu'un corps ne peut véritablement être plus étendu en un tems qu'en un autre, ainsi l'ame ne peut jamais penser davantage en un tems qu'en un autre. Liv. VI. part. I. chap. 5. p. 62..... L'ame n'ayant que des pensées de pure intellection, qui ne laissent point des traces dans le cerveau, on ne s'en souvient point après que l'on est revenu à soi, et c'est ce qui fait croire, qu'on n'a pensé à rien. J'ai dit ceci en passant, pour montrer qu'on a tort de croire, que l'ame ne pense pas toujours..... Liv. III. part. I. chap. 2 p. 19.

5) Je crois, que tout le monde tombe d'accord, que nous n'appercevons point les objets, qui sont hors des nous par eux-mêmes. Nous voyons le soleil etc. et il n'est pas vrai-semblable, que l'ame sorte du corps et qu'elle aille pour ainsi dire se promener dans les cieus, pour y contempler tous ces objets. Elle ne les voit donc point par eux-mêmes, et l'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil par exemple, n'est pas le soleil, mais quelque chose, qui est intimement unie à notre ame; et c'est ce que j'appelle idée. Ainsi par ce mot idée je n'entends ici autre chose, que ce, qui est l'objet immédiat, ou le plus proche de l'esprit, quand il apperçoit quelque objet. Liv. III. part. II. chap. I. p. 58..... La différence qu'il y a entre nos perceptions et les idées me paroît aussi claire, que celle, qui est entre nous, qui connoissons, et ce, que nous connaissons. Car nos perceptions ne sont que des modifications de notre esprit, ou que notre esprit même, modifié de telle ou telle manière: et ce que nous connoissons, ou que nous voyons, n'est proprement, que notre idée. Réponse a Mr. Regis. chap. 2. No. 14. p. 500. Les idées des objets sont donc préalables aux perceptions, que nous en avons. Ce ne sont donc point de simples modifications de l'esprit, mais les causes véritables de

XIII

ces modifications. Ibid. No. 12. p. 497..... Afin que l'esprit apperçoive quelque objet, il est absolument, nécessaire, que l'idée de cet objet lui soit actuellement présente..... mais il n'est pas nécessaire, qu'il y ait au-dehors quelque chose de semblable a tette idée; car il arrive très souvent, que l'on apperçoit des choses, qui ne sont point. Liv. III. part. II. chap. 1. p. 59. Je crois donc..... qu'ainsi ces idées ne dépendent point des êtres créés comme de leur causes exemplaires, puisqu'elles sont au contraire les exemplaires des êtres créés, car..... il faut..... que le modèle du monde..... soit préalable à la volonté..... de la création..... Je ne puis me persuader, que les idées dépendent de Dieu comme de leur cause efficiente. Car étant éternelles, immuables et nécessaires, elles n'ont pas besoin de cause efficiente; quoique j'avouë, que la perception, que j'ai de ces idées, dépende de Dieu comme de sa cause efficiente. Réponse a Mr. Regis. chap. 2. No. 23. p. 537 et 538. Je suis certain, que les idées des choses sont immuables, et que les vérités et les loix éternelles sont nécessaires. — Certainement, si les vérités et les loix éternelles dépendoient de Dieu, si elles avoient été établies par une volonté libre du créateur,..... il me paroît évident, qu'il n'y auroit plus des science véritable..... Ecclaircissem. (X.) sur Liv. III. p. 205. 209. On ne voit, que dans la sagesse de Dieu les vérités éternelles immuables, nécessaires.... Ibid. p. 212. cf. Entretiens sur la Met. p. 15. Il est certain, que Dieu renferme en lui même d'une manière intelligible les perfections des tous les êtres, qu'il a créés, ou qu'il peut créer..... Or ces perfections sont aussi l'objet immédiat de l'esprit de l'homme..... Donc les idées intelligibles, ou, les perfections, qui sont en Dieu, lesquelles nous représentent ce qui est hors de Dieu, sont absolument nécessaires et immuables. Ibid. p. 218.

6) Nous assurons donc, qu'il est absolument nécessaire, que les idées, que nous avons des corps viennent de ces mêmes corps, ou de ces objets; ou bien que notre ame ait la puissance de produire ces idées; ou que Dieu les ait produites avec elle en la créant, ou qu'il les produise toutes les fois, qu'on pense a quelque objet; ou que l'ame ait en elle même toutes les perfections, qu'elle voit dans ces corps; ou enfin, qu'elle soit unie avec un être tout parfait, et qui renferme généralement toutes les perfections intelligibles, ou toutes les idées des êtres créés. Liv. III. part. II. chap. 1. p. 65. La plus commune opinion est celle des Peripatéticiens, qui prétendent, que les objets de dehors envoient des espèces, qui leur ressemblent, et que ces espèces sont portées par les sens extérieurs jusqu'au sens commun. Ibid. chap. 2. p. 66. On assure donc, qu'il n'est pas vraisemblable, que les objets envoient des images, de quoi voici quelques raisons. La première se tire de l'impénétrabilité des corps. Les espèces impresses des objets sont de petits corps, elles ne peuvent donc pas se pénétrer d'ou il est facile de conclure, qu'elles devroient se froisser etc. Ibid. p. 68. La seconde raison se prend du changement, qui arrive dans les espèces, l'espèce devient tout d'un coup cinq au six cents fois plus grande etc. Ibid. p. 69. La seconde opinion est de ceux, qui croient, que nos ames ont la puissance de produire les idées des choses, auxquelles elles veulent penser. En effet le monde intelligible doit être plus parfait, que le monde matériel et terrestre. Ainsi, quand on assure, que les hommes ont la puissance, de se former les idées telles, qu'il leur plait, on se met fort en danger, d'assurer, que les hommes ont la puissance de faire des êtres, plus nobles et plus parfaits que le monde que Dieu a créé. Ibid. chap. 2. p. 72 et 74, ils devroient seulement

conclure..... que leur volonté est ordinairement nécessaire selon l'ordre de la nature, afin qu'ils aient ses idées; mais non pas, que la volonté est la véritable et la principale cause, qui les rend présentes a leur esprit. Ibid. 82. La troisième opinion est de ceux, qui prétendent, que toutes les idées sont innées ou créées avec nous. Ibid. chap. 4. p. 84. Il (l'esprit) a donc un nombre infini d'idées..... Or je demande s'il est vraisemblable, que Dieu ait créé tant des choses avec l'esprit de l'homme. Pour moi, cela ne me paroit pas ainsi, principalement puisque cela ce peut faire d'une autre manière, très simple et très facile..... il seroit néanmoins impossible d'expliquer, comment l'ame pourroit les choisir..... Ibid. p. 87. La quatrième opinion est, que l'esprit n'a besoin que de soi-même pour appercevoir les objets, et qu'il peut en se considérant et ses propres perfections, découvrir toutes les choses, qui sont au-dehors. Ibid. chap. 5. p. 90. Mais il me semble, que c'est être bien hardi, que de vouloir soutenir cette pensée. — Dieu voit au dedans de lui même tous les êtres, en considérant ces propres perfections, qui les lui représentent Ibid. p. 62. Cest une propriété de l'infini, d'être en même temps un et toutes choses, composé pour ainsi dire d'une infinité de perfections..... Les idées, que Dieu a des créatures, ne sont..... que son essence entant qu'elle en est participable, ou imparfaitement imitable, car Dieu renferme, mais divinement, mais infiniment, tout ce qu'il y a de perfection dans les créatures..... Ainsi..... il ne peut les voir qu'en lui, car il ne tire que de lui-même ses connoissances. Ecclaircissemens sur le III. Liv. p. 241. 243. *) il (Dieu) ne peut voir ses créatures, que dans ce, qui est en lui qui les représente. Ibid. p. 221. Mais il n'en est pas de

*) Diese Stelle kommt in den früheren Ausgaben nicht vor.

même des esprits créés, ils ne peuvent voir dans eux mêmes ni l'essence des choses, ni leur existence puis qu'étant très-limités ils ne contiennent pas tous les êtres, comme Dieu, que l'on peut appeler l'être universel. Liv. III. part. II. chap. 5. p. 93. Il ne reste plus, que la cinquième (manière) qui paraît seule conforme à la raison, et la plus propre pour faire connoître la dépendance, que les esprits ont de Dieu dans toutes leurs pensées. Ibid. chap. 6. p. 95. (Les choses matérielles) étant éteintes et l'ame ne l'étant pas, il n'y a point de rapport entre elles et par conséquent elles (les ames) ne peuvent voir les corps de dehors, que par des idées, qui les représentent. Ibid. chap. 1. p. 64. Toutes nos idées sont en Dieu, quant à leur réalité intelligible Cette substance renferme les idées de toutes les vérités que nous découvrons. Entret. I. p. 31. 32. Il faut se souvenir qu'il est absolument nécessaire, que Dieu ait en lui-même les idées des tous les êtres qu'il a créés Il faut de plus savoir, que Dieu est très-étroitement uni à nos ames, par sa présence, de sorte, qu'on peut dire, qu'il est le lieu des esprits de même que les espaces sont le lieu des corps. Ces deux choses étant supposées, il est certain, que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu, qui représente les êtres créés. ... Rech. Liv. III. p. 96. Nos esprits n'habitent, que dans la raison universelle. Entret. p. 32. Ainsi l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu. Liv. III. part. II. chap. 6. p. 96. Mais non seulement on peut dire, que l'esprit, qui connoît la vérité, connoît en quelque manière Dieu, qui la renferme, on peut même dire, qu'il connoît en quelque manière les choses comme Dieu les connoît. Liv. V. chap. 5. p. 482. Mais il faut bien remarquer, qu'on ne peut pas conclure, que les esprits voyent l'essence de Dieu, de ce qu'ils voyent toutes choses en Dieu. Liv. III part. II. chap.

Chap. 6. p. 97. Ce n'est pas voir son essence, que de voir les essences des créatures dans sa substance, comme ce n'est pas voir un miroir, que d'y voir seulement les objets qu'il représente. **Ecclai-
cissem. (X.) l. c. p. 255.** — Car Dieu est tout être, parce qu'il est infini et qu'il comprend tout, mais il n'est aucun être en particulier. **Liv. III. l. c. p. 98.** Il faut bien prendre garde, que je ne dis pas, que nous en ayons en Dieu les sentimens.... Le sentiment est une modification de notre ame, et c'est Dieu, qui la cause en nous, et il la peut causer, quoiqu'il ne l'ait pas, parce qu'il voit dans l'idée, qu'il a de notre ame, qu'elle en ait capable. Pour l'idée, qui se trouve jointe avec le sentiment, elle est en Dieu, et nous la voyons.... l. c. 109.

7) Il est nécessaire, que je distingue quatre manières de connoître.... On connoît les choses par elles mêmes et sans idées, lors qu'étant très intelligibles, elles peuvent pénétrer l'esprit, ou se découvrir à lui.... **Chap. 7. p. 113. 114.** Il n'y a, que Dieu, que l'on connoisse par lui même.... il n'y a que lui seul, qui puisse agir dans l'esprit, et se découvrir à lui.... que nous voyons d'une vue immédiate et directe. — On ne peut concevoir, que l'être universel puisse être aperçu par une idée, c'est-a-dire par un être particulier.... **Ibid. p. 116.** On ne voit en Dieu, que les choses, dont on a des idées, et il y a des choses, que l'on voit sans idées. **Ibid. — »Deus enim illis manifestavit.«** C'est lui, qui est proprement la lumière de l'esprit. **Ibid. chap. 6. p. 99.** Mais non seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini. (Cf. **Entret. I. p. 26.**) Car nous concevons l'être infini de cela seul, que nous concevons l'être, sans penser, s'il est fini ou infini. Mais afin, que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit précéder.

XVIII

Ainsi l'esprit n'apperçoit aucune chose, que dans l'idée, qu'il a de l'infini; et tant s'en faut, que cette idée soit formée de l'assemblage confus de toutes les idées des êtres particuliers, comme le pensent les philosophes; qu'au contraire toutes ces idées particulières ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini, de même que Dieu ne tient pas son être des créatures, mais toutes les créatures ne sont que des participations imparfaites de l'être divin. Liv. III. part. II. chap. 6. p. 102. *) Cette présence claire, intime, nécessaire, de Dieu (je veux dire de l'être sans restriction particulière, de l'être infini, de l'être en général) à l'esprit de l'homme agit sur lui plus fortement, que la présence de tous les objets finis. Il est impossible, qu'il se défasse entièrement de cette idée générale de l'être, parce qu'il ne peut subsister hors de Dieu. Peut-être pourroit on dire, qu'il s'en peut éloigner, à cause qu'il peut penser à des êtres particuliers, mais on se tromperoit. Car quand l'esprit considère quelque être en particulier, ce n'est pas tant qu'il s'éloigne, que c'est plutôt qu'il s'approche, s'il est permis de parler ainsi, de quelques unes de ses perfections en s'éloignant de toutes les autres. Ibid. chap. 8. p. 127. Or, cette idée simple et naturelle de l'être ou de l'infini enferme l'existence nécessaire. Car il est évident, que l'être (je ne dis pas, un tel être) a son existence par lui même; et que l'être ne peut n'être pas actuellement, étant impossible et contradictoire, que le véritable être soit sans existence..... L'être sans restriction est nécessaire..... Ceux, qui ne voyent pas, que Dieu soit ordinairement ils ne considèrent point l'être, mais un tel être, et par conséquent un être qui peut être ou n'être pas. Liv. IV. chap. 11. p. 343. Les hommes font un jugement précipité, quand ils

*) Fehlt in den früheren Ausgaben.

jugent comme une chose indubitable, que toute substance est corps ou esprit. Mais ils en tirent encore une conclusion précipitée lorsqu'ils concluent par la seule lumière de la raison, que Dieu est un esprit. . . . Elle nous dicte seulement, que Dieu est un être infiniment parfait, et qu'il doit être plutôt esprit, que corps, puisque notre ame est plus parfaite que notre corps. Liv. III. part. II. chap. 9. p. 156. Il ne faut donc pas s'imaginer avec précipitation, que le mot d'esprit, dont nous nous servons pour exprimer ce que c'est que Dieu et ce que nous sommes, soit un terme univoque et qui signifie les mêmes choses, ou des choses fort semblables. . . . On ne doit pas tant appeler Dieu un esprit, pour montrer positivement, ce qu'il est, que pour signifier, qu'il n'est pas matériel. (Il connoît comme les esprits, il est étendu comme les corps; mais tout cela d'une autre manière, que ses créatures. Entret. VIII. p. 280.) Son nom véritable est: Celui qui est; c'est à dire l'être sans restriction, tout être infini et universel. Ibid. chap. 9. p. 157 et 158.

8) On ne peut douter, que l'on ne voye les corps avec leurs propriétés par leurs idées; parce que n'étant pas intelligibles par eux-mêmes, nous ne le pouvons voir que dans l'être, qui les renferme d'une manière intelligible. Liv. III. part. II. chap. 7. p. 117. Toutes les propriétés de l'étendue ne peuvent consister, que dans de rapports de distance. . . . Donc il n'est pas possible, que les corps agissent sur les esprits. Entret. 7. p. 220. . . . Ce qu'on appelle voir les corps, n'est autre chose, qu'avoir actuellement présente à l'esprit l'idée de l'étendue on voit les corps dans l'idée de l'étendue. . . . J'auroi donc démontré, qu'on voit les corps en Dieu, si je puis prouver, que l'idée de l'étendue ne se trouve qu'en lui, et qu'elle ne peut être une modification de notre ame. . . . Toutes les modifications

d'un être fini sont nécessairement finies or notre esprit est fini, et l'idée de l'étendue est infinie, donc cette idée ne peut pas être une modification de notre esprit. C'est l'idée de l'étendue, qui les (corps) représente. Rép. au Reg. chap. 2. No. 5. 6. 7. 16. p. 488. 489. 507. L'étendue est une réalité et dans l'infini toutes les réalités s'y trouvent. Dieu est donc étendu aussi bien que les corps, puisque Dieu possède toutes les perfections. Mais Dieu n'est pas étendu comme les corps il n'a pas les limitations et les imperfections de ses créatures cette même étendue intelligible est leur idée ou leur archétype. Rien n'est plus clair, que l'étendue intelligible. Entret. VIII. 283. 286. Ainsi c'est en Dieu, et par leurs idées, que nous voyons les corps avec leurs propriétés, et c'est pour cela, que la connoissance que nous en avons, est très parfaite: je veux dire, que l'idée que nous avons de l'étendue suffit pour nous faire connoître toutes les propriétés, dont l'étendue est capable. Comme les idées des choses, qui sont en Dieu, renferment toutes leurs propriétés, qui en voit les idées, en peut voir successivement toutes les propriétés; ce, qui manque à la connoissance, que nous avons de l'étendue, des figures et des mouvemens, n'est point un défaut de l'idée, qui la représente, mais de notre esprit, qui la considère. Liv. III. part. II. chap. 7. p. 117.

9) Il n'en est pas de même de l'ame, nous ne la connoissons point par son idée, nous ne la voyons point en Dieu, nous ne la connoissons que par conscience, et c'est pour cela, que la connoissance, que nous en avons est imparfaite. Nous ne savons de notre ame, que ce que nous sentons, se passer en nous. Si nous n'avions jamais senti de douleur, de chaleur, de lumière etc., nous ne pourrions savoir, si notre ame en seroit capable. Mais si nous voyions en Dieu l'idée, qui répond à notre

ame, nous connoîtrions en même temps, toutes les propriétés, dont elle est capable. Ibid. p. 118. On peut conclure, de ce que nous venons de dire, qu'encore que nous connoissons plus distinctement l'existence de notre ame, que l'existence de notre corps, et de ceux, qui nous environnent, cependant nous n'avons pas une connoissance si parfaite de la nature de l'ame, que de la nature des corps. Liv. III. part. II. cap. 7. p. 119.

Dieu connoît clairement la nature de l'ame, parce qu'il en trouve en lui-même une idée claire et représentative. Ainsi sa substance est véritablement représentative de l'ame, parce qu'elle en renferme l'archetype ou le modèle éternel. *) Liv. IV. chap. 11. p. 346.

10) De tous les objets de notre connoissance, il ne nous reste plus, que les ames des autres hommes, et que les pures intelligences, et il est manifeste, que nous ne les connoissons, que par conjecture. Nous ne les connoissons présentement ni en elles mêmes, ni par leurs idées, et comme elles sont différentes de nous, il n'est pas possible, que nous les connoissons par conscience. Nous conjecturons, que les ames des autres hommes sont de même espèce que la nôtre. Liv. III. part. II. chap. 7. p. 123.

On ne voit point en Dieu l'idée de son ame, ou l'archetype des esprits. Rép. au Mr. Regis, chap. 2. No. 19. p. 516. Il faut donc conclure, de tout ce, que j'ai dit, que pour faire le meilleur usage, qui se puisse des facultés de notre ame, de nos sens, de notre imagination et de notre esprit, nous ne devons les appliquer qu'aux choses, pour lesquelles elles nous sont données. Il faut distinguer avec soin nos sensations et nos imaginations d'avec nos idées pures; et juger selon nos sensations

*) Fehlt in den früheren Ausgaben.

et nos imaginations des rapports que les corps de dehors ont avec le nôtre, sans nous en servir pour découvrir les vérités, qu'elles confondent toujours; et il faut nous servir des idées pures de l'esprit pour découvrir des vérités sans nous en servir pour juger des rapports, que les corps de dehors ont avec le nôtre. Conclusion de Liv. III p. 190.

11) Si Dieu, en créant ce monde, eût produit une matière infiniment étendue sans lui imprimer aucun mouvement, tous les corps n'auroient point été différens les uns des autres. Liv. IV. chap. I. p. 194. si tous les esprits étoient sans inclinations, ou s'ils ne vouloient jamais rien, il ne se trouveroit pas dans l'ordre des choses cette variété. Ibid. p. 195. Dieu ne peut avoir d'autre fin principale de ses opérations, que lui-même. Ibid. p. 196. Les inclinations naturelles des esprits étant certainement des impressions continuelles de la volonté de celui, qui les a créées, et qui les conserve, il est, ce me semble, nécessaire, qu'elles soient entièrement semblables à celles de leur créateur. il ne peut créer aucune créature, sans la tourner vers lui-même, et lui commander de l'aimer plus que toutes choses. Ibid. p. 197. Comme il n'y a proprement qu'un amour en Dieu, qui est l'amour de lui-même, et que Dieu ne peut rien aimer que. par rapport à lui, aussi Dieu n'imprime qu'un amour en nous, qui est l'amour du bien en général. en effet cet amour n'est que notre volonté. la volonté de l'homme n'est autre chose que l'impression continuelle de l'auteur de la nature, qui porte l'esprit de l'homme vers le bien en général. Ibid. p. 198. Ce n'est que parce que Dieu s'aime, que nous aimons quelque chose, et si Dieu ne s'aimoit pas, ou s'il n'imprimoit sans cesse dans l'ame de l'homme un amour pareil au sien, c'est-à-dire ce mouvement d'amour que nous

tons pour le bien en général, nous n'aimerions
 rien, nous ne voudrions rien, et par conséquent
 nous serions sans volonté. Liv. V. chap. 1. p. 402.
 Dieu s'aime uniquement, il n'aime ses ouvrages que
 en ce qu'ils ont rapport à ses perfections, et il les
 aime à proportion qu'ils y ont rapport: enfin c'est le
 même amour par lequel Dieu s'aime et les choses,
 qu'il a faites. Aimer selon la règle de la vertu....
 est d'aimer les choses à proportion qu'elles parti-
 cipent à la bonté et aux perfections de Dieu.....
 ce n'est aimer par l'impression du même amour,
 par lequel Dieu s'aime.... Liv. V. chap. 5. p. 483.
 Certainement il ne faut pas s'imaginer que cette puis-
 sance que nous avons d'aimer, vienne ou dépende
 de nous. Il n'y a que la puissance de mal aimer
 plutôt de bien aimer ce que nous ne devons
 pas aimer, qui dépende de nous..... Liv. IV.
 chap. 1. p. 199..... Elles (nos inclinations) ont
 toujours Dieu pour fin dans l'institution de la na-
 ture..... Tous les pécheurs tendent à Dieu par
 l'impression qu'ils reçoivent de Dieu quoi qu'ils s'en-
 gagent par l'erreur et l'égarement de leur esprit.
 Ils aiment bien, car on ne peut jamais mal aimer,
 puisqu'il est Dieu qui fait aimer. Mais ils aiment
 de mauvaises choses, de mauvaises seulement, parce
 que Dieu..... leur défend de les aimer à cause
 du mal. Depuis le péché elles les détournent de son
 amour. Ibid. p. 201. Nous avons donc première-
 ment une inclination pour le bien en général, la-
 quelle est le principe de toutes nos inclinations na-
 turelles..... Nous avons de l'inclination pour la
 conservation de notre être..... Nous avons tous
 l'inclination pour les autres créatures..... Je
 tends seulement rapporter..... les erreurs de nos
 inclinations à ces trois chefs..... Ibid. p. 202.

(De l'inclination pour le bien en général, v. chap.
 4. De la seconde inclination etc., v. chap. 5—12.
 la troisième inclination naturelle, v. chap. 13.)

12) L'esprit de l'homme a deux rapports essentiels ou nécessaires fort différents, l'un à Dieu, l'autre à son corps. Comme pur esprit il est essentiellement uni au Verbe de Dieu, à la sagesse et à la vérité éternelle..... car ce n'est que par cette union, qu'il est capable de penser..... Comme esprit humain il a un rapport essentiel à son corps, car c'est à cause qu'il lui est uni, qu'il sent, et qu'il imagine..... On appelle sens ou imagination l'esprit, lorsque son corps est cause naturelle et occasionnelle de ses pensées, et on l'appelle entendement lors qu'il agit par lui même, ou plutôt lorsque Dieu agit en lui et que sa lumière l'éclaire en plusieurs façons différentes sans aucun rapport nécessaire à ce, qui se passe, dans son corps. Liv. V. chap. I. p. 401. 402. (La volonté de l'homme) comme volonté..... dépend essentiellement.... de la volonté de Dieu..... Mais la volonté comme volonté d'un homme dépend essentiellement du corps, car ce n'est qu'à cause des mouvemens du sang et des esprits animaux qu'elle se sent agitée de toutes les émotions sensibles. J'ai donc appelé: Inclinations naturelles tous les mouvemens de l'ame, qui nous sont communs avec les pures intelligences..... et j'appelle ici passions toutes les émotions, que l'ame ressent naturellement à l'occasion des mouvemens extraordinaires des esprits animaux. Ce sont ces émotions sensibles, qui seront le sujet de ce livre. Ibid. p. 403. C'est par l'instinct du sentiment, que je suis persuadé, que mon ame est uni à mon corps, ou que mon corps fait partie de mon être, je n'en ai point d'évidence. Liv. V. chap. 5. p. 488..... L'esprit et le corps sont deux genres d'être tout opposés;..... l'esprit ne peut s'unir au corps par lui même;..... ce n'est que par l'union, que l'on a avec Dieu, que l'ame est blessée lorsque le corps est frappé..... Liv. V. chap. 5. p. 489. La cause naturelle ou occasionnelle de ces

impressions est le mouvement des esprits animaux. Ibid. chap. I. p. 405. Il est vrai, que les sentimens et les mouvemens de l'ame accompagnent toujours les ébranlemens des fibres du cerveau et le cours des esprits animaux, mais ils n'en sont pas la cause *). Ibid. chap. 3. p. 444. Les causes naturelles ne sont point des véritables causes, ce ne sont que des causes occasionelles, qui n'agissent que par la force et l'efficace de la volonté de Dieu. Liv. VI. part. II. chap. 3. p. 116. Il n'y a donc qu'un seul vrai Dieu, et qu'une seule cause, qui soit véritablement cause; et l'on ne doit pas s'imaginer, que ce qui précède un effet en soit la véritable cause. Ibid. p. 122. Or il me paroît très certain, que la volonté des esprits n'est pas capable de mouvoir le plus petit corps qu'il y ait au monde. Car comment pourrions nous remuer notre bras? Pour le remuer il faut avoir des esprits animaux etc. et nous voyons, que les hommes, qui ne savent pas seulement, s'ils ont des esprits. remuent leur bras. il n'y a point d'homme, qui sache seulement ce qu'il faut faire pour remuer un de ses doigts par le moyen des esprits animaux. Ibid. p. 116 und 117. Il suit de ce que je viens de dire que les raisons, qu'on apporte ordinairement pour prouver que les bêtes ont une ame, ne prouvent rien ou prouvent le contraire de ce qu'on prétend. Les chiens, dit-on, crient, quand on les blesse: donc ils ont une ame. Selon ce, que je viens de dire on en doit conclure qu'ils n'en ont point: car le cri est un effet nécessaire de la construction de la machine. Quand un homme en pleine santé ne crie point, lorsqu'on le blesse c'est une marque, que son ame résiste au jeu de sa machine. S'il n'avoit point d'ame et que

*) Fehlt in früheren Ausgaben.

son corps fût bien disposé, certainement il crierait toujours. Liv. V. chap. 3. p. 445.

Ils est évident, que tous les corps grands et petits n'ont pas la force de se remuer..... Liv. VI. part. II. chap. 3. p. 111. La matière..... a de sa nature une capacité passive de mouvement. Mais elle n'a de capacité active, elle n'est mue actuellement que par l'action continuelle du créateur. Entret. 7. p. 247. Nous n'avons que deux sortes d'idées. Idées d'esprits, idées de corps..... Ainsi puisque l'idée que nous avons de tous les corps nous fait connaître, qu'ils ne se peuvent remuer, il faut conclure, que ce sont les esprits, qui les remuent. Mais quand on examine l'idée, que l'on a de tous les esprits finis, on ne voit point de liaison nécessaire entre leur volonté et le mouvement de quelque corps que ce soit; on voit au contraire qu'il n'y en a point, et qu'il n'y en peut avoir. Liv. VI. part. II. chap. 3. p. 112. Il n'y a donc que Dieu, qui soit véritable cause, et qui aie véritablement la puissance de mouvoir les corps. Je dis de plus, qu'il n'est pas concevable, que Dieu puisse communiquer aux hommes ou aux anges la puissance, qu'il a, de remuer les corps, et que ceux, qui prétendent, que le pouvoir, que nous avons de remuer nos bras, est une véritable puissance, doivent avouer, que Dieu peut aussi donner aux esprits la puissance de créer..... en un mot, qu'il pourra les rendre tout-puissans..... Par conséquent c'est Dieu, qui est véritable cause du mouvement..... et la volonté de l'ange (de l'homme) n'est que cause occasionnelle. Ibid. p. 118. 119. Enfin c'est l'auteur de notre être, qui exécute nos volontés, «semel jussit, semper paret.» Il remue même notre bras lors que nous nous en servons contre ses ordres..... Ibid. p. 122.

13) On ne doit jamais donner un consentement entier, qu'à une proposition, qui paroissent si évidem-

ment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser, sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison, c'est - a - dire sans que l'on connoisse clairement qu'on feroit mauvais usage de sa liberté, si l'on ne vouloit pas consentir. Liv. VI. part. I. chap. 1. p. 5. Le soleil, qui éclaire les esprits . . . ne s'éclipse jamais. . . . Les idées de toutes choses nous étant donc continuellement présentes dans le temps mêmes que nous ne les considérons pas avec attention, il ne reste autre chose, . . . qu'à chercher les moyens de rendre notre esprit plus attentif et plus étendu. . . . Ibid. 8. Il y a des rapports ou des vérités de trois sortes, il y en a entre les idées, entre les choses et leurs idées, et entre les choses seulement. . . . Il est vrai, que deux fois 2 sont 4 . . . voila une vérité entre les idées, — il est vrai, qu'il y a un soleil. . . . voila une vérité entre les choses et leurs idées, — il est vrai enfin, que la terre est plus grande que la lune. . . . voila une vérité, qui est seulement entre les choses. De ces trois sortes de vérités celles qui sont entre les idées sont éternelles et immuables, et . . . les règles et les mesures de toutes les autres. . . . On se sert presque toujours de ses sens, pour découvrir les autres. . . . Mais non seulement il y a rapport entre les idées, mais encore entre les rapports qui sont entre les idées . . . et ainsi à l'infini; c'est - à - dire qu'il y a des vérités et des vérités composées à l'infini. . . . Ibid. chap. 5. p. 70 et 71. Après avoir essayé de découvrir les erreurs dans leurs causes, et de délivrer l'esprit des préjuges auxquelles il est sujet, j'ai crû, qu'enfin il étoit temps de le préparer à la recherche de la vérité. J'ai donc expliqué dans le sixième livre les moyens qui me semblent les plus naturels. . . . Peut-être on reconnoitra par cet essay . . . la nécessité, qu'il y a de ne raisonner que sur des idées claires et évidentes . . . et de ne passer jamais aux choses composées,

avant que d'avoir suffisamment examiné les simples dont elles dépendent..... Si l'on prend garde à la manière de philosopher de Mr. Descartes, on ne pourra douter de la solidité de sa philosophie.... Mais comme cette voie naturelle de rechercher la vérité est fort pénible,..... je croi, pour finir utilement cet ouvrage, devoir dire, que la méthode la plus courte et la plus assurée, pour découvrir la vérité et pour s'unir à Dieu..... c'est de vivre en véritable Chrétien,..... c'est d'écouter plutôt notre foi que notre raison. Conclusion des trois derniers livres, p. 370. 371. 376.

III. Belegstellen aus den Schriften des Spinoza *).

1) Substantias..... divisimus in duo summa genera, extensionem scilicet et cogitationem, ac cogitationem in creatam, sive mentem humanam et increatam sive Deum. Cogitat. metaph. part. II cap. 1. p. 107.

2) Ex ipsius definitione non potest sequi plurius substantiarum existentia, sequitur ergo ex ea necessario, unicum tantum ejusdem naturae existere. Eth. I. Prop. 8. Schol. 2. Sequitur, Deum esse unicum, hoc est in rerum natura non nisi unam substantiam dari, eamque absolute infinitam esse. Prop. 14. Coroll. 1.

3) Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, h. e. cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei. Ibid. Defin. 3. (Auch: cujus cognitio non indiget cognitione alterius rei. Prop. 8. Schol. 2.)

*) Es wird citirt nach der Ausgabe von Paulus, Jena 1802.

4) Definitio debet comprehendere causam proximam, e. gr. circulus secundum hanc legem esse definiendus: eum esse figuram, quae describitur a linea quacunque, cujus alia extremitas fixa etc. Definitionis vero rei increatae haec sunt requisita: Imo ut omnem causam secludat, h. e. objectum nullo alio praeter suum Esse egeat ad sui applicationem. De intellect. emend. p. 450. 451.

5) Determinatio ad rem juxta suum Esse non pertinet, sed e contra est ejus Non-esse. Determinatio negatio est. Epist. 50. Quoniam determinatum nihil positionis, sed tantum privationem existentiae designat, sequitur id, cujus definitio existentiam affirmat, non determinatum posse principi. Ep. 41. Infinitum (est) absoluta affirmatio existentiae. Eth. I. Prop. 8. Schol. 1.

6) Substantia absolute infinita est indivisibilis. Ibid. Prop. 13. Praeter Deum nulla dari neque principi potest substantia alias duae substantiae eisdem attributi existerent, quod est absurdum. Ibid. Prop. 14. c. demonstr.

7) Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens. Ibid. Defin. 1. Deus est aeternus. Ibid. Prop. 19. demonstr. Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex la rei aeternae definitione sequi concipitur. Ibid. Defin. 8. Deus necessario existit. Ibid. Prop. 2. Hinc sequitur, nullam dari causam, quae eum extrinsece vel intrinsece praeter ipsius naturae perfectionem incitet ad agendum. Ibid. Prop. 17. Coroll. 1. Sequitur solum Deum esse causam liberam. Prop. 17. Cor. 2. Ea res libera dicitur, quae sola suae naturae necessitate et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem vel potius acta, quae ab alio determinatur ad existendum operandum certa ac determinata ratione. Ibid. Defin. 7.

ram quam de triangulo habeam ideam, respondeo affirmando..... Certum est, plurimorum (attributorum) ignorantiam quorundam eorum habere notitiam, non impedire..... (sic e. gr. unam) trianguli proprietatem clare percipiebam, licet multarum aliarum ignarus essem. Epist. 60.

18) Unum quodque unius substantiae attributum per se concipi debet. Eth. I. Prop. 10.

19) Duo attributa realiter distincte concipiuntur, id est unum sine ope alterius..... Ibid. Schol.

20) Longe abest, ut absurdum sit, uni substantiae plura attributa tribuere, quin nihil in natura clarius, quam quod unum quodque ens sub aliquo attributo debeat concipi, et, quo plus realitatis aut Esse habeat, eo plura attributa, quae et necessitatem sive aeternitatem et infinitatem exprimunt, habeat; et consequenter nihil etiam clarius, quam quod ens absolute infinitum necessario sit definiendum ens, quod constat infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam certam essentiam exprimit. Ibid. Schol.

21) Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest. Ibid. Prop. 15.

22) Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest. Ibid. Defin. 2.

23) Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur. Ibid. Defin. 5.

24) hoc est, in solo Deo est, et per solum Deum concipi potest. Ibid. Prop. 23. demonstr.

25) Nulla potest dari..... res, quae extra Deum in se sit. Ibid. Prop. 18. demonstr.

26) Li prorsus garriunt, ne dicam insaniunt, qui substantiam ex partibus conflata esse putant. Perinde enim est, ac si quis ex sola additione et coacervatione multorum circulorum quadratum aut triangulum aut quid aliud tota essentia diversum conflare studeat. Epist. 29. p. 528.

35) Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam. Eth. I. Prop. 24.

36) Per naturam naturatam.... intelligo..... omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res. I. Prop. 29. Schol.

37) Per naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, hoc est, Deus, quatenus ut causa libera consideratur. Ibid.

38) Intellectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus, ut et voluntas etc. ad naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debent, per intellectum enim non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi. I. Prop. 31. c. demonstr. Sequitur voluntatem et intellectum ad Dei naturam ita sese habere, ut motus et quies. I. Prop. 32. Coroll. 2.

39) In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate naturae divinae determinata sunt. I. Prop. 29. Hinc sequitur, omnes res particulares contingentes et corruptibiles esse. II. Prop. 31. Coroll.

40) Unde clare apparet, nos existentiam substantiae toto genere a modorum existentia diversam concipere. Epist. 29.

41) Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. Omnia enim, quae sunt, in Deo sunt.... deinde extra Deum nulla potest dari res, quae in se sit.... I. Prop. 18. c. dem.

42) Hinc sequitur, Deum non operari ex libertate voluntatis. I. Prop. 32. Coroll. 1.

43) Omnia Dei decreta ab aeterno a Deo sancita fuerunt, nam alias imperfectionis et inconstantiae argueretur. I. Prop. 33. Schol. 2.

44) Dei potentia est ipsa ejus essentia, ex sola enim necessitate Dei essentiae sequitur, Deum esse causam sui et omnium rerum. I. Prop. 34. c. dem.

45) Quidquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est. I. Prop. 35.

46) Res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt, res enim omnes ex data Dei natura necessario secutae sunt. I. Prop. 33. Neque dubito quin tandem talem libertatem, qualem jam Deo tribuunt non tantum ut nugatoriam, sed ut magnum scientiae obstaculum plane rejiciant. Ut res aliter se habere possint, necessario Dei voluntas aliter se habere etiam deberet, atqui etc. ergo neque res aliter se habere possunt. Ibid. demonstr.

47) Fateor, hanc opinionem minus a vero aberrare, quam illorum, qui statuunt, Deum omnia sub ratione boni agere. Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere, ad quod tanquam ad certum scopum collimat. Quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subicere Ibid. Schol. 2.

48) Ratio seu causa cur Deus seu natura agit, et cur existit, una eademque est. Ut ergo nullius finis causa existit, nullius finis causa agit. Eth. IV. Praef.

49) Si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret I. Append.

50) Quodcunque singulare, sive quaevis res quae finita est et determinatam habet existentiam non potest existere nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam: et rursus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia quae etiam finita est et determinetur ad existendum et operandum et sic in infinitum. I. Prop. 28.

51) Id, quod finitum est ab absoluta natura alicujus Dei attributi produci non potuit quidquid enim ex absoluta natura alicujus Dei attributi sequitur, id infinitum et aeternum est. I. Prop. 28. demonstr.

52) I. Prop. 29., s. oben unter No. 39.

53) Ibid. Prop. 33., s. unter No. 46.

54) Nullas res singulares praeter corpora et cogitandi modos sentimus, nec percipimus II. Axiom. 5.

55) Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit. II. Defin. 1.

56) Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. II. Prop. 7.

57) Cujuscunque attributi modi Deum quatenus tantum sub illo attributo, cujus modi sunt, et non quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent. II. Prop. 6.

58) Hinc sequitur, quod Esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, non sequitur ideo ex divina natura, quia res prius cognovit; sed eodem modo, eademque necessitate res ideatae ex suis attributis consequuntur et concluduntur, ac ideas ex attributo cogitationis consequi ostendimus. Ibid. Coroll.

59) Ideae non ipsa ideata, sive res perceptas, pro causa efficiente agnoscunt. II. Prop. 5.

60) Esse formale ideae non nisi per alium cogitandi modum tamquam causam proximam potest percipi. Quamdiu res ut cogitandi modi considerantur, ordinem totius naturae sive causarum connexionem per solum cogitationis attributum explicare debemus et quatenus ut modi extensionis considerantur, ordo etiam totius naturae per solum extensionis attributum explicari debet II. Prop. 7. et Schol.

61) Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa. II. Prop. 7. Schol. Ea admodum communia sunt, nec magis ad hominem quam ad reliqua individua pertinent, quae omnia quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. Ibid. Prop. 13. Schol.

62) Hinc sequitur, quod mens eo aptior est ad plura adaequate percipiendum, quo ejus corpus plura habet cum aliis corporibus communia. II. Prop. 39. Coroll.

63) Ad determinandum quid mens humana reliquis intersit, quidque reliquis praestet, necesse nobis est, ejus objecti, ut diximus, h. e. corporis humani naturam cognoscere. Ibid. Prop. 13. Schol.

64) Hinc sequitur, hominem mente et corpore constare, et corpus humanum prout ipsum sentimus, existere. Ex his non tantum intelligimus, mentem humanam unitam esse corpori, sed etiam, quid per mentis et corporis unionem intelligendum sit. Ibid. Coroll. et Schol.

65) Mens et corpus una eademque res est, quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur. III. Prop. 2. Schol.

66) Ostendimus corporis ideam et corpus, hoc est, mentem et corpus unum et idem esse individuum, quod jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur. II. Prop. 21. Schol.

67) Primum quod actuale mentis humani Esse constituit nihil aliud est, quam idea rei alicujus singularis actu existentis. Objectum ideae humanam mentem constituentis, est corpus, sive certus extensionis modus, actu existens, et nihil aliud. Ibid. Prop. 11 et 13.

68) Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid..... (si quid est) aliud determinare potest. III. Prop. 2. Unde fit, ut ordo sive rerum concatenatio una sit, sive natura sub hoc, sive sub illo attributo concipiatur, consequenter ut ordo actionum et passionum corporis nostri simul sit natura cum ordine actionum et passionum mentis. Ibid. Schol.

69) Quae omnia profecto clare ostendunt, mentis tam decretum quam appetitum et corporis determinationem simul esse natura vel potius unam ean-

demque rem, quam, quando sub cogitationis attributo consideratur et per ipsum explicatur, decretum appellamus, et quando sub extensionis attributo consideratur, ex legibus motus et quietis deducitur, determinationem vocamus.... Ibid. Schol.

70) Etenim quid corpus possit, nemo hucusque determinavit, h. e. neminem hucusque experientia docuit, quid corpus ex solis legibus naturae..... possit agere, et quid non possit..... Ibid.

71) Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit. II. Prop. 23. Mens enim humana est ipsa idea sive cognitio corporis humani, quae in Deo est. Ibid. Prop. 19. demonstr.

72) Mentis humanae datur etiam in Deo idea, sive cognitio. Ibid. Prop. 20.

73) Haec mentis idea eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori. Ibid. Prop. 21.

74) Mentis idea et ipsa mens una eademque est res, quae sub uno eodemque attributo, nempe cogitationis, concipitur. Mentis inquam idea, et ipsa mens in Deo eadem necessitate ex eadem cogitandi potentia sequuntur dari. Nam re vera idea mentis, hoc est idea ideae, nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec ut modus cogitandi, absque relatione ad objectum, consideratur; simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire, et simul scit, se scire, quod scit et sic in infinitum. II. Prop. 21. Schol.

75) Hominis essentia non involvit necessariam existentiam. II. ax. 2. Est ergo..... modus, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimit. II. Prop. 10. Coroll.

76) Hinc sequitur, mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei, ac proinde cum dicimus, mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur, sive quatenus humanae mentis essentiam

per eandem percipi, inadaequatem autem seu partialem illam voco, cujus effectus per ipsam solam intelligi nequit. Eth. III. Def. 2 et 1.

85) Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur, nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur. Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur, passionibus autem a solis inadaequalis pendent. Eth. III. Prop. 1 et 3.

86) Cum dicimus, Deum hanc vel illam ideam habere, non tantum, quatenus naturam humanae mentis constituit; sed quatenus simul cum mente humana alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus mentem humanam rem ex parte, sive inadacquate percipere. Eth. II. Prop. 11. Coroll. Certum est, ideas inadaequatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt. De int. emend. p. 441.

87) Quicquid necessario sequitur ex idea, quae in Deo est adaequata, non quatenus mentem unius hominis tantum, sed quatenus aliarum rerum mentes simul cum ejusdem hominis mente in se habet, ejus illius hominis mens non est causa adaequata, sed partialis, ac proinde mens, quatenus ideas inadaequatas habet, quaedam necessario patitur. Eth. III. Prop. 1. demonstr.

88) Videmus itaque passionibus ad mentem non referri, nisi quatenus aliquid habet, quod negationem involvit, sive quatenus consideratur naturae pars, quae per se absque aliis non potest clare et distincte percipi. Eth. III. Prop. 3. Schol. cf. IV. Prop. 2.

89) Unde (ab imaginatione) anima habet rationem patientis novimus eandem quid vagum esse, et a quo anima patitur. De int. emend. p. 446.

90) Imaginatio idea est, quae magis corporis

humani praesentem constitutionem, quam corporis externi naturam indicat, non quidem distincte sed confuse, unde fit, ut mens errare dicatur. Eth. VI. Prop. 1. Schol. —

91) Hinc sequitur mentem eo pluribus passionibus esse obnoxiam, quo plures ideas inadaequatas habet, et contra eo plura agere, quo plures habet adaequatas. Eth. III. Prop. 1. Coroll.

92) Quo unaquaeque res plus perfectionis habet, eo magis agit et minus patitur, et contra, quo magis agit, eo perfectior est. Eth. V. Prop. 40.

93) Unaquaeque res quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. Hic conatus nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam. Hic conatus (mentis) cum ad mentem solam refertur, voluntas appellatur, sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur appetitus Inter appetitum et cupiditatem nulla est differentia. . . . Eth. III. Prop. 6. 7. et 9. Schol. Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunque ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum. Ibid. Affect. definit. I.

94) Quicquid corporis nostri agendi potentiam augeat ejusdem rei idea mentis nostrae cogitandi potentiam augeat (quare) mens ea imaginari conatur, quae corporis agendi potentiam augeat. Eth. III. Prop. 11. et 12.

95) Laetitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem. Tristitia est hominis transitio a majore ad minorem perfectionem. Ibid. Affect. definit. 2 et 3.

96) Amor est laetitia concomitante idea causae externae, odium est tristitia concomitante idea causae externae. Ibid. definit. 6. 7. —

97) Cf. Eth. III. Prop. 59. usque ad part. IV.

98) Affectus, qui animi pathema dicitur, est confusa idea, qua mens majorem vel minorem sui corporis, vel alicujus ejus partis, existendi vim quam

antea, affirmat et qua data ipsa mens ad hoc potius, quam ad illud cogitandum determinatur. Affect. general. definit. Humanam impotentiam in moderandis et coërcendis affectibus servitute voco. Eth. IV. Praefat.

99) Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos, seu notionem, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus. Ibid. p. 202.

100) Cuncta ejusdem generis singularia una eademque definitione exprimimus et idcirco judicamus ea omnia aequè apta esse ad summam perfectionem, quam ex ejusmodi definitione deducere possumus; quando autem unum invenimus, cujus opera cum ista pugnant perfectione, tunc id ea privatum esse judicamus, et a sua natura aberrare. Ep. 32. p. 543.

101) Non possum concedere peccata et malum quid positivum esse, multo minus aliquid esse aut fieri contra Dei voluntatem in rebus nullam imperfectionem possumus concipere, nisi ad alias res attendamus, quae plus habent realitatis; malum est privationis status, et certum est, privationem non esse quid positivum, eamque respectu nostri, non vero Dei intellectus, ita nominari. Deus enim res non abstracte novit. Ibid.

102) Dico privationem esse simplicem et meram carentiam, quae in se nihil est. Ep. 34. p. 566.

103) Si jam poteris demonstrare, malum, errorem etc. quicquam esse, quod essentiam exprimit, tibi penitus concedam Deum scelerum, mali, erroris etc. causam esse. Ep. 36. p. 581.

104) (Hae) notionem praeter imaginandi modos, quibus imaginatio diversimode afficitur, nihil sunt, et tamen ab ignavis tamquam praecipua rerum attributa considerantur. Eth. I. Append.

105) Rerum perfectio ex sola earum natura et potentia est aestimanda, nec ideo res magis aut minus perfectae sunt, propterea quod hominum sensum delectant vel offendunt. Ibid.

106) Naturae cujuscunque rei nihil aliud competit, quam id, quod ex data ipsius causa necessario sequitur. Ep. 25. p. 518.

107) At instas: si homines ex naturae necessitate peccant, sunt ergo excusabiles; at nego quod propterea omnes beati esse debeant, possunt quippe homines excusabiles esse, et nihilominus beatitudine carere. . . . Est enim equus excusabilis, quod equus et non homo sit, at nihilominus equus et non homo esse debet. Qui ex morsu canis furit, excusandus quidem est et tamen suffocatur. — Ep. 25. Ibid.

108) Per bonum id intelligam quod certo scimus nobis esse utile, per malum autem id quod certo scimus impedire, quominus boni alicujus simus compotes. Eth. IV. Def. 1 et 2.

109) Per virtutem et potentiam idem intelligo, hoc est virtus est hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi. Ibid. Definit. 8.

110) Dicis: quaenam ratio impedit, quominus quaevis scelera avide perpetrem. — Quantum ad me, ea ommitto vel ommittere studeo, quia expresse cum mea singulari natura pugnant. Ep. 34. p. 570. —

111) Cum ratio nihil contra naturam postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque se ipsum amet, suum utile, quod revera utile est quaerat, et id omne, quod hominem ad majorem perfectionem revera ducit appetat et absolute, ut unusquisque suum Esse quantum in se est, conservare conetur. Eth. IV. Prop. 15. Schol.

112) Virtus nihil aliud est, quam ex legibus propriae naturae agere. Ibid.

113) Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est, suum Esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est, contra quatenus unusquisque suum utile, hoc est, suum Esse conservare negligit, eatenus est impotens. Eth. IV. Prop. 20.

114) Homo quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo quod ideas habet inadaequatas — (patitur, ideoque) — non potest absolute dici ex virtute agere. Eth. IV. Prop. 23.

115) Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum Esse conservare (haec tria idem significant) ex fundamento proprium utile quaerendi. (Hoc) nihil aliud est quam ex legibus propriae naturae agere. Eth. IV. Prop. 24. c. demonstr.

116) Mens quatenus ratione utitur nihil aliud sibi utile esse judicat, nisi id, quod ad intelligendum conducit, nam rationis essentia nihil aliud est, quam mens nostra quatenus clare et distincte intelligit. Eth. IV. Prop. 26. c. demonstr.

117) Nihil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id quod ad intelligendum revera conducit, vel quod impedire potest quominus intelligamus. Ibid. Prop. 27.

118) Summum mentis bonum est Dei cognitio et summa mentis virtus, Deum cognoscere. Ibid. Prop. 28.

119) Summum bonum eorum, qui virtutem sectantur omnibus commune est, eoque omnes aequae gaudere possunt. Pertinet namque ad mentis humanae essentiam, adaequatam habere cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei. Ibid. Prop. 36. c. Schol.

120) Quo corpus aptius redditur, eo mens aptior ad percipiendum redditur, adeoque id, quod corpus hac ratione disponit aptumque ad haec reddit, est necessario bonum seu utile. Ibid. demonstr. ad prop. 38.

121) Laetitia directe mala non est, sed bona; tristitia autem contra directe est mala. Ibid. Prop. 41.

122) Commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala et inutilis est. Ibid. Prop. 50.

123) Humilitas virtus non est, sive ex ratione non oritur. Poenitentia virtus non est, sive ex ratione non oritur; sed is quem facti poenitet, hic miser seu impotens est. Ibid. Prop. 53 et 54.

124) Tamen quandoquidem peccandum est, in istam partem potius peccandum. Terret vulgus nisi metuat Ibid. Schol. ad Prop. 54.

125) Cognitio mali est ipsa tristitia ac proinde passio est, quae ab ideis inadaequatis pendet. Hinc sequitur, quod si mens humana non nisi adaequatas haberet ideas, nullam mali formaret notionem. Ibid. Demonstr. et Coroll. ad Prop. 64.

126) Et consequenter (nam bonum et malum correllata sunt) neque boni. Ibid. Demonstr. ad Prop. 68.

127) Affectus qui passio est, desinit esse passio, simul atque ejus claram et distinctam formamus ideam. Nam affectus qui passio est, idea est confusa. Eth. V. Prop. 3. c. Demonstr.

128) Nulla est corporis affectio, cujus aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum. Hinc sequitur, unumquemque potestatem habere, efficiendi, — ut ab affectibus minus patiatur. Eth. V. Prop. 4. et Schol.

129) Quatenus mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus majorem in affectus potentiam habet, seu minus ab iisdem patitur. Eth. V. Prop. 6.

130) Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus. Eth. V. Prop. 24.

131) Nulla est corporis affectio, cujus aliquod clarum et distinctum non possit mens formare conceptum, — adeoque efficere potest, ut omnes ad Dei ideam referantur. Demonstr. ad Prop. 14. ejusd.

132) Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, laetatur, idque concomitante idea Dei, atque eo Deum amat, et eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit. Demonstr. ad Prop. 15. ejusd.

133) At objici potest, quod, dum Deum omnium causam intelligimus, eo ipso Deum tristitiae causam consideramus. Sed quatenus tristitiae causas intelligimus, eatenus ipsa desinit esse passio, nec est, eatenus desinit esse tristitia; atque adeo eatenus Deum tristitiae causam esse intelligimus, eatenus laetamur. Eth. V. Schol. ad Prop. 18.

134) Quatenus (nos res) in Deo contineri et naturae divinae necessitate consequi concipimus, . . . (eatenus) eas sub aeternitatis specie concipimus. Eth. V. Prop. 29 Schol.

135) Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse, et Deum concipi. Eth. V. Prop. 30.

136) Quicquid intelligimus tertio cognitionis genere, eo delectamur et quidem concomitante idea Dei. Ex tertio cognitionis genere oritur amor Dei intellectualis. Ibid. Prop. 32. et Coroll.

137) Deus expers est passionum, nec ullo laetitiae aut tristitiae affectu afficitur. Deus proprie loquendo, neminem amat neque odio habet. Ibid. Prop. 17. et Coroll.

138) Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet, nam cuperet, ut Deus, quem amat, non esset Deus. Ibid. Prop. 19. c. demonstr.

139) Amor Dei intellectualis est aeternus, nec habet omnes amoris perfectiones, perinde ac si ortus esset. Sed mens easdem perfectiones . . . aeternas habet. Quod si laetitia in transitione ad majorem perfectionem consistit, beatitudo in eo consistere debet, quod mens ipsa perfectione sit praedita. Ibid. Prop. 33. et Schol.

140) Mentis amor intellectualis erga Deum et ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis, sub specie aeternitatis considerata, explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat. Ibid. Prop. 36.

141) Hinc sequitur, quod Deus, quatenus se ipsum amat, homines amat..... et amor Dei erga homines et mentis erga Deum amor intellectualis unum et idem sit. Ex his clare intelligimus, quod in re salus nostra seu beatitudo, seu libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga Deum amore. Ibid. Coroll. et Schol.

142) In Deo datur necessario idea, quae hominem et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit.... erit hoc necessario aliquid, quod ad mentis essentiam pertinet, aeternum. Ibid. Prop. 22. et demonstr. Prop. 23.

143) Talis existentia, ut aeterna veritas (habet)..... per durationem aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine carere concipiatur. Eth. I. Def. 8. Expl.

144) Duratio est attributum, sub quo rerum creaturarum existentiam..... concipimus. Cogitat. metaph. p. 101.

145)..... durationem, hoc est existentiam, quatenus abstracte concipitur..... Eth. II. Prop. 43. Schol.

146) Mens humana non potest cum corpore absolute destrui sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est. Sed menti humanae..... durationem non tribuimus, nisi durante corpore. Eth. V. Prop. 23. c. demonstr.

147) Mens non nisi durante corpore obnoxia est affectibus, qui ad passionem referuntur. Hinc sequitur, nullum amorem praeter amorem intellectualem esse aeternum. Videmus, homines.... mentis

XLVII

ternitatem cum duratione confundere, eam-
e imaginationi seu memoriae tribuere, quam post
mortem remanere credunt. Ibid. Prop. 34. Coroll.
Schol.

148) Certi sumus, mentem aeternam esse qua-
vis res sub aeternitatis specie concipit. Ibid.
Prop. 31. Schol.

149) Quo plures res secundo et tertio cogni-
tis genere mens intelligit, eo major ejus
res remanet eo minus ipsa ab affectibus, qui
illi sunt, patitur, et mortem minus timet. Eth. V.
Prop. 38. c. demonstr.

150) Qui corpus ad plurima aptum habet, is
mentem habet, cujus maxima pars est aeterna. Ibid.
Prop. 39.

151) Hinc sequitur, partem mentis, quae re-
met perfectiorem esse reliqua. Nam pars
mentis aeterna est intellectus, per quem solum nos
vivere dicimur, illa autem, quam perire ostendimus,
est ipsa imaginatio. Ibid. Coroll. ad Prop. 40.

152) Quamvis nesciremus, mentem nostram aeter-
nam esse, pietatem tamen et religionem et absolute
omnia quae ad animositatem et generositatem referri
tendimus prima haberemus. Ibid. Prop. 41.

153) Beatitudo non est virtutis praemium, sed
ipsa virtus, nec eadem gaudemus quia libidines coër-
mus, sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libi-
dines coërcere possumus. Ex quibus apparet, quan-
tum sapiens polleat potiorque sit ignaro, qui sola
libidine agitur. Ibid. Prop. 42. et Schol.

154) Per jus naturae intelligo ipsas na-
turae leges, seu regulas, secundum quas omnia fiunt,
hoc est, ipsam naturae potentiam, atque adeo totius
naturae et consequenter uniuscujusque individui na-
turale jus eousque se extendit, quo ejus potentia.
tract. polit. cap. I. p. 307.

155) E. gr. pisces a natura determinati sunt ad
vivendum, magni ad minores comedendum, adeoque

pisces summo naturali jure aqua potiuntur et majores comedunt. Tract. theol. polit. Cap. XVI p. 359.

156) sequitur, jus naturae nihil nisi quod nemo cupit et quod nemo potest, prohibere. Tract. polit. cap. 2. p. 310.

157) nullum hic agnoscere possumus differentiam inter cupiditates, quae ex ratione et inter illas, quae ex aliis causis in nobis ingenerantur. Nihil namque homo, seu ratione, seu sola cupiditate ductus, agit, nisi secundum leges et regulas naturae, hoc est, ex naturae jure. Ibid. p. 308.

158) Factum est, ut plerumque pro Ethica Satyram scripserint, et ut numquam Politicam ceperint, quae possit ad usum revocari, sed quae pro chimaera haberetur, vel quae in Utopia institui potuisset. Tract. polit. cap. 1. p. 303.

159) Nihil quod novum vel inauditum est, sed tantum ea, quae cum praxi optime conveniunt, certa et indubitata ratione demonstrare, aut ex ipsa humanae naturae conditione deducere intendi; et ut ea, quae ad hanc scientiam spectant, eadem animi libertate, qua res mathematicas solemus, inquirere, sedulo curavi, humanas actiones non ridere, non legere, neque detestari, sed intelligere. Ibid. p. 304.

160) Quia homines ut plurimum affectibus natura sunt obnoxii, sunt ergo homines ex natura hostes. Ibid. Cap. 2. p. 312.

161) sine ulla naturalis juris repugnantia, societas formari potest, si nimirum unusquisque omnem quam habet potentiam in societatem transferat. Tract. theol. polit. cap. XVI. p. 361.

162) Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, imperium appellari solet. Tract. polit. cap. 2 p. 313.

163) perspicuum nobis fit, in statu naturali non dari peccatum Nihil absolute naturae jure prohibetur, nisi quod nemo potest. — ... Peccatum

catum itaque non nisi in imperio concipi potest. —
Tract. polit. cap. 2. p. 314.

IV. Belegstellen aus der Schrift des Hirnhaim:*) *de typho gen. hum.*

1) Scientias hoc scripto persequi placuit, de quibus inanis stultusque mundus insolentissime gloriatur, tumidam illam pseudosophiam, qua inflati hodie multi fastuose super alios extolluntur tamquam cum ipsis moritura esset sapientia. Pro oem. p. 2. 3. Hanc vanorum hominum scientiam typhum humani generis appello. Est vero typhus vel typhon ventus seu turbo aëris interdum ipsa quoque navigia contorta frangens. Huic exitiosam hujus mundi scientiam comparo. Quot hoc typho e terra virtutis et basi vitae melioris eradicati in altum exitiose tolluntur. Ibid. Nunc tanto sciendi desiderio passim flagrant omnes ut vel neminem reperiatis indoctum, vel saltem qui indoctus aestimari vel esse velit. Cap. 1. p. 8. Nescio, quam pestem tantopere mortalibus abominandam esse pronuntiem, quantopere hunc typhum perniciosissimum. Quod enim in Adam vulnerati sanctitatem amiserimus causa quae alia fuit, quam pestilens sciendi cupiditas? Ibid. p. 12. Nocumenta breviter perstringemus, quae scientia corpori humani temporaliter infert. Cap. 2. p. 13. seq.

2) Sed quorsum tela fabrico? quem impeto adversarium? scientiam oppugno, quae tamen fortasse nulla datur, ut plurimi e Philosophis non irrationabiliter senserunt. Cap. 3. p. 20. Quae enim cer-

*) Es wird citirt n. d. Ausgabe: *Pragae Cxernach* 1676. kl. 4.
Beilagen. d

titudo intellectus nostri, quae infallibilitas adeo firma esse potest, cum sit dependens a fallibilibus et incertis sensuum experimentis. Nihil enim est in intellectu, ait Aristoteles, quin prius fuerit in sensu p. 21. In rerum creatione falsificatum est illud axioma: Ex nihilo nil fit. In verbi aeterni incarnatione fatua ostensa est eorundem doctrina, qua docebant, Deum corpore. nullatenus esse artabilem. In mysterio Eucharistiae. stabilita principia videntur labefactari. ut: accidens non potest ullo modo esse sine subjecto, accidentis esse est inesse etc. Per miracula Christi, caecos etc. restituentis. confusa est certitudo illius axiomatis: a privatione ad habitum non fit regressus. Nullius principii veritatem. eas figere sinam in meo animo radices quominus. sim paratus ad aeternae veritatis contrariam revelationem. illud confestim repudiare p. 22. seq. Non majori certitudine nos miseri homunciones rerum veritates intellectu nostro dijudicare possumus, quam caecutiens oculus rerum figuras et colores valeat dijudicare. Cap. 4. p. 36. Cum tanta sit imbecillitas et obscuritas intellectus humani, major adhuc est obscuritas rerum ab ipso intelligendarum. Ibid. Nec solum supernaturales sed etiam naturales multae veritates addisci non possunt, nisi Deo inspirante et docente. Cap. 3. p. 28. Tu fidei tuae rationem potissimum illum habe, qui non mentiri non falli, sed neque fallere potest. Dic illud: »ipse dixit.« Ibid. Optimum esset, si ad omnes propositiones unica semper distinctione nobis uti liceret: Si est verum, concedo, si est falsum, nego. Divina ergo solum nobis curanda est autoritas. Cap. 4. p. 38. 39.

(De theol. et med. etc. v. cap. 5. — de Sympathiis cap. 6. — de magnetismis cap. 7. De antipathiis cap. 8. de aliis naturae mirabilibus cap. 9.)

3) De materialibus rerum principiis magna inter

authores dissensio..... Tria statui possunt rerum omnium principia: Materia, Mens et Idea. a) Per Mentem intelligitur anima s. spiritus mundi, mirabilis ille phantasta, qui omnes hujus universi materiam informat et pro phantasiae suae incidentiis omnia in omnibus operatur. Hic est principium effectivum rerum omnium visibilium. b) Idea tantum ut causa exemplaris..... concurrit. Cap. 16. p. 167. Praetermissis ideis theologicis, ad physicas sive naturales ideas, non Deo inexistentes, sed rerum naturae a Deo ingenitas, nos convertamus, quae vocari possunt intentionales, seminales ideae..... Tot sunt ideae seminales, quot rerum species vulgo putantur..... Latent in materia, donec causarum efficientium vi evolvuntur..... Rerum semina in sensu philosophico sunt ideae corporis organici,..... semen visibile (est)..... substantia specie corporis, de quo desumpta est, proxime evolubili insignita. In hac substantia inest species seu idea corporis organici actu et formaliter. Cap. 13. p. 147. 156. 157. — c) Tertium principium est materia, s. causa subjectiva rerum omnium. Cap. 16. p. 167. Ab his ideis spiritus mundi determinatur..... et sicut phantasia vel intellectus ex se absque speciebus est indifferens ad cognoscendum hoc vel illud, ita..... omnium suarum operationum diversitatem debet ideis, per quas in Archaeos distribuitur, idem alioquin ubique futurus et operaturus, si ubique similibus ideis esset instructus. Cap. 13. p. 153. — Sicut homo intentionaliter concipit hircocervum, montem aureum etc., sic etiam spiritus mundi in sua phantasia species diversas permiscere potest, earumque speciales ideas deinceps retinere. Cap. 17. p. 186.

4) Haec breviter pro elucidatione spiritus mundi dicta, sufficient, per cujus, in se quidem indivisibilis, in tot nihilominus Archaeos divisi, operationes, ab idearum determinatione manantes..... omnia naturae magnalia clarius et facilius, quam in ulla alia

sententia videntur explicari. Ibid. p. 188. Veritas (hujus sententiae) authorum ipsam tenentium vitio quandoque suppressa. Cap. 15. p. 163. et seq. — Liquido nondum constat, per hucusque dicta circa rerum in hoc universo mirabilium causas, erutam esse veritatem. Projiciamus omnem scientiam nostram in pelagus inexhaustum aeternae sapientiae. — Sine hujus Ariadnae ductu et face divini luminis omnia in mundi hujus labyrintho erroribus atque casibus obnoxia sunt. Cap. 18. p. 195. 196. Plurima suspicamur, opinamur pauca, scimus nihil. Ibid. p. 197. Ego scientiam nostram, quam in hoc tenebroso carcere vitae totius spatio conquirimus, aut verius conquirere videmur, nihil penitus esse puto illi comparatam, quam vel puncto temporis haurit intellectus lumine gratiae instructus. Cap. 19. p. 206.

5) Scientia tempus meritis et pietati concessum vane prodigit et spiritum ac devotionem distrahit. Rara avis in terris homo eminens eruditione ac sedulus in pia coelestium contemplatione, diligens in studendo, devotus in orando, intentus studio literarum et gaudens dono lacrymarum. Ibid. 197. — Scientia inflat. Cap. 21. 234. (Laus simplicium cap. 36. 37. 38. et 39.) Scientiam non per se, sed per accidens malam esse, lubens assentior. (Tamen) salubriter scientiam fugis, cui pericula in ipsius inquisitione et exercitatione occurrentia et tot literatorum male pereuntium vestigia sunt terrori, qui nisi fuerint de numero doctorum numquam fuerint de numero damnandorum. Cap. 40. p. 440. Scientiam vanam absolute pronuntiari posse judico, licet quaecunque ei adscribuntur nocumenta non per se, sed per accidens inferre consueverit. Ibid.

6) Nolim tamen per haec, quae hucusque dixi, studia literarum in monasteriis usitata reprobare, scio enim illa Religiosis, maxime Clericalibus esse plu-

rimum necessaria. Cap. 20. p. 221. Imo parochus sive pastor illiteratus est homicida, quia per ignorantiam suam multos interficit, quos per doctrinam salvare potuisset. Cap. 30. p. 320. Per saecularem scientiam intelligo scientiam saecularium negotiorum ad salutem minus conducentium, maxime illam, quae ex gentilium libris hauritur. Cap. 31. p. 327. Relictis terrenis, mentis nostrae oculum divinis intentum habere debemus. Cap. 32. p. 348. In doctrinalibus scripturae divinae libris quaerenda et ex illis haurienda est divina sapientia. Non sufficit ad sapientiam, Deum secundum quaecunque praedicata cognoscere, nisi voluntas ipsius cognoscatur, cujus notitia nobis est principaliter necessaria. Cap. 33. p. 356. Nihil est omnis nostra scientia sine charitatis et pietatis fundamentum ante omnia perversam voluntatem corrigere debemus. Cap. 32. p. 347. Vera sapientia est bona vita Quaeris ultra sapientiam? Quaere illam in toties repetitis a Theodoreto Philosophiae gymnasiis, quaere illam in religiosis asceteriis, a mundo quam remotissimis. Cap. 33. p. 366. —

V. Belegstellen aus den Schriften von Le Vayer *).

1) Que si notre raison est si peu de chose . . . Pourquoi tiendrons nous à injure ce même reproche (de n'avoir pas le sens commun) si quelqu'un nous le fait, puisqu'en quelque façon qu'on le prenne, il

*) Ich citire die *Cinq Dialogues de Oratius Tubero* nach der Ausgabe: *Mons* 1673. 12.

Die übrigen Werke n. d. Ausgabe: *Paris* 1654. 2 Vol. Fol.

Die alte Orthographie, wie sie in jenen Ausgaben sich findet, ist nicht beibehalten worden.

n'a rien qu'un son vain et ne possède en effet nulle signification qui doive scandaliser un honnête homme? *Oeuvres*. II. p. 386. Supposons que nous soyons obligés d'acquiescer à la pluralité des voix : quelle arrogance et quelle impertinence sera ce à celui, qui se voudra attribuer cet avantage puisqu'on ne le peut faire avec fondement raisonnable, qu'après les avoir toutes parcourues et recueillies? *Cinq. dial.* p. 14. Nous verrions, qu'il n'y a rien de si constant certain et arrêté en un lieu, dont l'opposite ne soit encore plus opiniâtrement tenu ailleurs, et dans la contemplation de cette obstinée variété, ne nous étonnerions plus, si un Philosophe, interrogé de quelle matière l'homme lui sembloit être composé, répondit, d'un amas de disputes et contestations. *Ibid.* p. 16. — Pour nous, qui ne pouvons rien connoître que par le ministère des sens, qu'on dit être les portes de notre ame, où rien n'entre que par leur moyen ne devons nous pas être dans une merveilleuse défiance de tout notre savoir, vu la débilité naturelle de ces mêmes sens, leur dépravation ordinaire et leur fausseté si souvent apparente. *Oeuv.* II. p. 382. Mais ce qui suit la sensation est encore de plus difficile caution, jusque-là, que la partie de notre esprit qui doit rectifier toutes les autres facultés est souvent celle, qui les deprave. *Ibid.* Chacun a ses visions et ses preventions comme ses lunettes, qui lui font voir les objets à leur mode, la couleur ou le vice de verre s'attribuant aisement à ce qui est regardé. *Cinq. dialogues* p. 166.

2) Quand nous disons, qu'il n'y a rien de vrai ni de certain, cette voix n'est simplement ni absolument affirmative, mais contient tacitement une exception de soi-même (comme, quand nous nommons Jupiter père des hommes et des Dieux, cela se doit entendre lui excepté). — Etants servis de la démonstration qui établit l'incertitude de toutes

choses, nous la renversons elle-même rien ne pouvant subsister de certain devant nous. Que s'il semble quelquefois, que emportés par les façons du parler ordinaire, nous prononcions quelque chose affirmativement, cela pourtant n'est pris parmi nous que douteusement. Ibid. p. 20. 21. Attachons nous à des certaines pensées, qu'on croiroit être de tout le genre humain si nous trouvons non seulement de l'incertitude mais même de la fausseté apparente en ces choses pourquoi n'userons nous pas de la modeste retenue et suspension Sceptique en toute sorte des propositions? p. 51. Ibid. — p. 61. seq. — Si nous voulons examiner les états le plus célèbres tant pour l'excellence de leurs loix et ordonnances, que pour l'exacte observation d'icelles, nous trouverons peut-être, que ç'ont été les lieux, où les hommes ont vécu le plus chétivement et misérablement. Ibid. 68. Il s'est toujours trouvé des personnes qui mettant à l'examen les ouvrages de la nature y ont remarqué autant ou plus de défauts que des perfections. Ibid. p. 73. Voila combien toutes ces choses sont diversement considérées et imaginées selon les différens esprits des hommes, et combien il est dangereux, de rien établir de certain, où tant se trouve si disputable et problématique. Ibid. p. 77. Ce n'est pas donc hors d'apparence et probabilité qu'Epicure et Aristippe soutenoient, qu'il n'y avoit rien, qui fût naturellement juste ou injuste les moeurs dépendans absolument de la coutume, qui justifie et approuve en un lieu ce qu'elle blâme et condamne en un autre. Ibid. p. 47. Cette excellente *ἐποχή* ou suspension à ne rien prononcer temerairement est aussitôt atteinte de ses deux divines compagnes, l'*ἀταραξία* en ce que regarde les opinions et la *μετρωπάτεια* aux passions, qu'elle modère et regit selon les loix et prescriptions de la droite raison. Ibid. p. 81. Je trouvai qu'en cette

suspension d'esprit consistoit le célèbre *ananké* de Démocrite, je veux dire le plus haut degré de la béatitude humaine. Ibid. p. 82. Pour ceux, qui cherchent le vrai repos et le solide contentement, je suis trompé s'ils se rencontrent ailleurs, qu'en cette réglée moderation de moeurs et parfaite tranquillité d'esprit, que donne notre seule Sceptique. Ibid. p. 83.

3) Concernant ce qui peut être imputé à la philosophie Sceptique d'incompatibilité avec le Christianisme, il s'en faut tant, que je defère quelque chose aux apparences de cette calomnie, que je fais gloire d'avoir porté mon esprit et ma ratiocination à ce, qui le pouvoit mieux préparer à notre vraie religion et les rendre plus capables des mystères de notre foi. Ibid. p. 331. Nous ne disons rien de préjudiciable à notre Théologie chrétienne, pour ce qu'encore improprement, et en quelque façon elle soit par fois appelée science, si est ce, que le plus saints Docteurs conviennent en cela, qu'elle n'est point vraiment une science, qui demanderoit des principes claires et évidens à notre entendement, là où elle prend quasi tous les siens des mystères de notre foi, laquelle est un vrai don de Dieu, et qui surpasse entièrement la portée de l'esprit humain... Dans notre Théologie nous consentons à ces principes divines par le seul commandement de notre volonté, qui se rend obéissante à Dieu aux choses, qu'elle ne voit et ne comprend pas, en quoi consiste le mérite de la foi chrétienne. Ibid. p. 332. Il n'y a point de façon de philosopher, qui s'accommode avec notre foi, et qui donne tant de repos à une ame chrétienne, que fait notre chère Sceptique..... 333 — et cela pour ce que notre religion étant toute fondée sur l'humilité, voire même sur une respectueuse abjection d'esprit, elle a promis le royaume de cieux expressement aux pauvres d'entendement, ibid. p. 334., la Sceptique se peut

nommer une parfaite introduction au Christianisme.
Ibid. p. 335. Puisque la science (supposant, qu'il y en aie) ne s'acquière que par des principes connus, il ne peut y avoir convenance entre le foi et cette prétendue science, et l'école a eu raison de prononcer, qué: »ejusdem rei non potest esse scientia et fides.« — Ibid. p. 338.

VI. Belegstellen aus Huët's Schriften *).

1) Triplex (datur) philosophia: ea primum quae ad lucis hujus (rationis) fulgorem attendens per eam perspicue cerni posse veritatem censuit, atque haec est Dogmaticorum, — altera, quae deprehensa rationis obscuritate, nihil se scire professa est, sed quoniam obscuritatem hanc per lucem rationis agnoscebat, hoc ipsum duntaxat scire se dixit, quod nihil sciret, cujus philosophiae auctor extitit Socrates. Verum Arcesilas et Pyrrho..... ne hoc quidem certo affirmarunt, quod nihil scirent. Alnetanae quae est. Lib. I. cap. I. p. 12. La doctrine d'Arcesilas, de Carnéade et de Pyrrhon me plût fort, et je jugeai, qu'ils avoient mieux connu la nature de l'esprit humain, que tous les autres philosophes..... il ne se trouve point de faculté naturelle par laquelle on puisse découvrir la vérité avec une pleine et entière assurance. Traité d. l. faibl. préface p. 9. Pour les Académiciens et les Sceptiques, quelle absurdité et impertinence de dogmes peut-on leur reprocher puisqu'ils ne soutiennent aucun dogme?

*) Ich citire: *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain* nach der Ausgabe: Amsterdam 1723. 12.

Demonstratio evangelica nach der Ausgabe: Leipz. 1694. 4.

Alnetanae quaestiones nach der Ausgabe: Leipz. 1692. 4.

Ceux, qui s'appliquent à l'étude de la sagesse, méritent véritablement le nom des Philosophes.

2) La philosophie, n'étant autre chose, que l'étude de la sagesse, il est nécessaire, qu'un philosophe sache, ce que c'est que la vérité, l'esprit humain, et la raison? Ainsi je définis l'esprit humain: un principe ou un pouvoir né dans l'homme, lequel est émeu et ébranlé à former des idées, et des pensées par la reception et l'impression des espèces dans le cerveau. La vérité (est) la convenance et le rapport du jugement, que fait notre entendement en vue de l'idée, qui est en nous, avec l'objet extérieur qui est l'origine de cette idée. — Ibid. chap. I. p. 12. 13. 14. L'homme ne peut connoître la vérité par la raison avec une parfaite certitude. Ibid. chap. 3. p. 33. Par quel art, par quel industrie mon entendement, qui juge de cette ressemblance, peut-il comparer cet objet extérieur avec son image? — Supposons toutefois, qu'elle puisse être considérée on les trouvera sans doute fort dissemblables. L'espèce, ou image de cet arbre est différente de l'arbre en plusieurs choses. Ibid. p. 36. Le milieu par où passe cette espèce, qui part de l'objet pour venir ébranler l'organe de sensation est fort variable. Supposons ces espèces sont reçues par nos sens sans aucun changement, combien de preuves ont apporté les philosophes pour nous convaincre de l'infidélité de nos sens? p. 36. 39. Car ils se servent des fibres, de nerfs, dont la conformation étant fort diverse, il s'ensuit que les rapports qu'ils font à l'entendement, ne peuvent pas être uniformes. Ibid. p. 42. D'ailleurs le cerveau est il d'une même forme et d'une même structure dans tous les hommes? Ibid. p. 46. Mais quand tous ces organes seroient d'une fidélité incontestable, nous ne serions pas pour cela plus instruits de la manière dont l'ame perçoit les espèces et dont ces es-

pièces peuvent se faire sentir à l'ame qui est **incorporelle** et immatérielle. Ibid. p. 48. L'on a **recherché** jusqu'à cette heure, quelle est la **nature** de notre entendement. Pour bien **comprendre** et entendre parfaitement la nature de l'**entendement**, il faudroit assurément un autre **entendement** avec quelle assurance pourrons nous nous servir d'une chose, qui nous est inconnue pour la **perception** des autres choses, qui nous sont **inconnues**? Ibid. p. 51. L'essence des choses est **telle**, qu'elle est incompréhensible à l'esprit humain. On ne peut connoître l'essence d'une chose, si l'on ne connoît son genre et sa différence. — Il est nécessaire, de connoître l'essence de cette **chose**, dont on veut connoître le genre. De sorte, que l'on tombe dans un cercle. Ibid. chap. 4. p. 52. 53. 54. — Il y a encore une autre cause et très manifeste, qui nous empêche de connoître les **choses**, savoir le continuel changement, où elles sont sujettes. Ibid. chap. 5. p. 59. Il faut, qu'il se trouve une différence infinie dans cette grande **multitude** des hommes. De cette grande variété quelle convenance de jugemens peut-on attendre? Ibid. cap. 6. p. 63. C'est une preuve invincible et capitale contre la témérité des Dogmatiques, que le défaut d'une règle certaine de vérité, dont Dieu a privé la nature humaine. Ibid. chap. 8. p. 69. Pour connoître la vérité il faut avoir un criterium. Comment connoîtrions-nous ces marques de vérité, si nous ne connoissons la vérité? Il faut donc avoir trouvé la vérité avant que de pouvoir trouver le criterium. Ibid. p. 73. Ajoutez à cela qu'il n'y a rien d'évident, que ce qui est évident à tout le monde. Or des toutes les évidences, laquelle croirons nous devoir suivre? Sera-ce celle de l'enfance? etc. Ibid. chap. 9. p. 76. 78. Il faut conclure, que l'évidence peut se trouver dans le faux, comme dans le vrai, et que l'évidence du

vrai ne porte aucunes marques, par où on la puisse distinguer de l'évidence du faux. Ibid. p. 82. C'est une petition de principe, que de défendre la raison par raison. Chap. 11. p. 89. Les raisonnemens sont incertaines (Car dans tous les raisonnemens) la certitude de la proposition universelle dépend de la certitude de toutes ces propositions particulières, ainsi l'on tombe dans ce raisonnement vicieux, que l'on appelle un cercle. Chap. 12. p. 91. 92. Il n'y avoit point alors d'autre différence entre un philosophe et un ignorant, qu'en ce que l'un savoit, qu'il ne savoit rien, et que l'autre ne le savoit pas. Chap. 14. p. 99.

3) Mais Dieu par sa bonté répare ce défaut de la nature humaine en nous accordant ce don inestimable de la foi, qui confirme la raison chancelante, et corrige cet embarras des doutes, qu'il faut apporter à la connoissance des choses. Ibid. Liv. II. chap. 2. p. 182. Duplex est siquidem via per quam in animos nostros illabatur cognitio rerum, alia sensuum ac rationis, alia fidei, obscura illa anceps et falsa, clara haec, aperta et constans. Demonstrat. evangelic. Praef. p. 8. Il n'y a point d'autre voye par où les idées des choses viennent à notre entendement, que les milieux, qui se trouvent interposés entre elles et nos sens. Traité d. faibl. Liv. II. chap. 3. p. 188. Nous ne connoissons pas des idées éternelles. Ibid. p. 192. Quand Dieu nous auroit formé de telle nature, que nous nous trompassions toujours, cela ne suffiroit pas pour pouvoir dire, que Dieu seroit trompeur; mais il faudroit outre cela qu'il nous eût faits de telle sorte, qu'étant toujours trompés, nous crussions certainement, que nous ne serions pas toujours trompés, Dieu nous a fait connoître, que nos sens sont infidèles, que notre raison est trompeuse, que notre esprit est faible, que nos perceptions sont obscures et incertaines. En cela Dieu nous fait voir,

qu'il est plein de vérité, et la vérité même. Ibid. chap. 14. p. 271. — Cum ergo salutem nostram Deus gratiae suae donum esse velit, et fidei nostrae fructum, idcirco non perspicacis et certae, sed coecae et hebetis rationis nobis concessit usum, ne manifestam sacrorum mysteriorum notitiam ratione adepti, fidem aspernaremur. Atque ita Christianismo longe minus adversari videntur, quam aestimatur vulgo, eae Philosophorum disciplinae, quae incertum habent et dubium, quidquid sensum et rationis ope cognoscimus, quaeque sustinent se ab omni assensu. Demonstr. evang. Praef. p. 8. Or, ce système a pareillement deux fins, l'une prochaine, et l'autre éloignée. La fin prochaine est d'éviter l'erreur, l'opiniâtreté et l'arrogance. La fin éloignée est de préparer l'esprit à recevoir la foi. Traité d. l. faibl. chap. 6.

4) In rebus, quas cognoscimus per fidem,.... summa inest certitudo, quam..... divinam merito appelles. Humana autem certitudo dicenda est, quae inest in rebus per rationem cognitis..... Rursum plures sunt certitudinis gradus in rebus per rationem cognitis, quorum supremus, comparatus cum divina certitudine infirmus est et imperfectus..... Haec (principia geometrica) sive probabilia esse dicas summa probabilitate, sive certa summa certitudine humana, perinde est. Alnet. quaestt. cap. 1. p. 14. Le principe (de rien il ne se fait rien) est été corrigé et rejeté par la foi. Traité etc. Chap. 14. p. 284. — Fixum tamen id ratumque esto, neque admittendam, neque retinendam fidem esse propter rationem, sed propter Deum. Alnet. quaestt. cap. 6. p. 72. Vides rationem esse instrumentum fidei, non causam credendi, fidei praecire ut satellitem ut praecursorem, non ut ducem.... — Ut prius sensibus utimur quam ratione, ita prius ratione quam fide. Ibid. cap. 2. p. 30. p. 18. In omnibus quae pertinent ad fidem, rationem componendam esse ad

nutum, praescriptumque fidei, cuius non socii particepsve, sed adiutrix tantum et famula sit. Cap. 4. p. 45. Si recte instituta est humana mens, suaeque infirmitatis memor, haudquaquam assentietur firmis rebus per rationem cognitis, quam per fidem: Cap. 8. p. 89. Praeterea fiunt certa per fidem, quae ratio dubia effecerat. Quinetiam si in assensu aliquo fidei implicitum sit unum quidpiam ex primis principia, hoc quoque ipsum creditur per fidem, neque eo, ut per rationem cognito, assensus ille fidei nititur. Velut, cum credo, Deum esse trinum in personis, credo quoque, unum non esse in personis, non quia per rationem scio, tria non esse unum, sed quia eadem fide credo, Deum esse trinum in personis, et tria non esse unum. Ibid. cap. 2. p. 37. (. parce que la foi même, qui fait croire, que l'affirmation est véritable, fait croire aussi, que la négation est fautive. Traité. d. l. faibl. Liv. II. p. 283.) —

VII. Belegstellen aus den Schriften des Bayle *).

1) Il n'y a personne, qui en se servant de la raison, n'eût besoin de l'assistance de Dieu, car sans cela c'est un guide, qui s'égare, et l'on peut comparer la philosophie à des poudres si corrosives, qu'après avoir consumé la chair baveuse d'une plaie, elles rongeroient la chair vive, et carieroient les os et perceroient jusqu'aux moelles. La philosophie refute d'abord les erreurs. Mais si on ne l'arrête point là, elle attaque les vérités. Il faut imputer

*) Ich citire das Dictionnaire nach der 2ten Auflage, die Bayle selbst veranstaltete. Amsterd. 1702. 3 Bde. Fol.

Die übrigen Werke nach: *Oeuvres diverses etc. à La Haye.* 1727. 3 Bde. gr. Fol.

la faiblesse de l'esprit de l'homme. **Diction.**
Acosta. G. La raison humaine est..... un
 pe de destruction et non pas d'édification, elle
 propre, qu'à former des doutes, et à se tourner
 ite et à gauche, pour éterniser une dispute,
 ne crois pas me tromper, si je dis de la ré-
 on naturelle ce que les Théologiens disent de
 nomie Mosaique,..... elle n'est propre qu'à
 connaître à l'homme ses ténèbres et son im-
 nce et la nécessité d'une autre révélation, c'est
 de l'Ecriture. **Ibid. art. Manichéens. Not.**
Arcesilas, s'il revenoit dans le monde et s'il
 à combattre nos Théologiens, seroit mille fois
 terrible, qu'il ne l'étoit aux Dogmatiques.....
 espérer quelque victoire sur un sceptique, il
 ui prouver avant toutes choses, que la vérité
 rtainement reconnaissable à quelques marques;
 appelle ordinairement criterium veritatis. Vous
 utiendrez avec raison, que l'évidence est le
 tère sûr de la vérité..... Soit, vous dira-t-il.
 évident, que les choses, qui ne sont pas dif-
 es d'une troisième, ne diffèrent point entre
 néanmoins la révélation du mystère de
 ité nous assure, que cet axiome est faux.....
 ns à la morale: Il est évident, qu'on doit em-
 r le mal, si on le peut..... il est évident,
 'existe point, ne sauroit être complice d'une
 mauvaise etc..... Je conclus en cette ma-
 : S'il y avoit une marque, à laquelle on pût
 itre certainement la vérité, ce seroit l'évidence,
 idence n'est pas une telle marque, puisqu'elle
 ent à des faussetés, — donc. — La conser-
 i des créatures est une création continuelle.
 ous a dit, que ce matin Dieu n'a pas laissé
 ber dans le néant l'ame, qu'il avoit continué
 éer jusques alors depuis le premier moment
 tre vie?..... qu'il n'a point créé une autre
 modifiée comme étoit la vôtre? Cette nou-

velle ame est celle que vous avez présentée.
Art. Pyrrhon. Not. B.

2) Il faut nécessairement opter entre la philosophie et l'Évangile. Si vous ne voulez rien croire que ce qui est évident, et conforme aux notions communes, prenez la philosophie, et quittez le Christianisme, si vous voulez les mystères incompréhensibles de la religion, prenez le Christianisme, et quittez la philosophie, car de posséder ensemble l'évidence et l'incompréhensibilité, c'est ce, que ne se peut; la composition de ces deux choses n'est guère plus impossible, que la combinaison des commodités de la figure quarrée et de la figure ronde. — Tout Chrétien, qui se laisse déconcerté par les objections des incrédules et qui en reçoit du scandale, a un pied dans la même fosse qu'eux. Ecclaissem. III. Dict. Tom. III. p. 3154. Les mystères de l'Évangile, étant d'un ordre surnaturel ne peuvent point et ne doivent point être assujettis aux règles de la lumière naturelle. Ils ne sont pas faits pour être à l'épreuve des disputes philosophiques leur caractère essentiel est, d'être un objet de foi et non pas un objet de science. Ils ne seroient plus des mystères. Eccl. II. l. c. p. 3141. — On peut bien crier, que notre esprit n'est pas fait de telle sorte, qu'il puisse prendre pour vrai ce qu'une démonstration géométrique lui fait paraître très faux, mais n'est ce point s'ériger en juge dans un cas, où l'incompétence vous pourra être objectée? Dict. art. Spinoza. Not. H. Il n'y a point de contradiction entre ces deux choses: 1. la lumière de la raison m'apprend que cela est faux, et: 2. Je le crois pourtant, parce que je suis persuadé, que cette lumière n'est pas infallible Ce n'est point croire et ne pas croire en même tems une même chose. Ibid.

3) (Les raisons a priori) nous conduisent nécessairement à rejeter cette hypothèse, et à n'admettre

mettre qu'un principe de toutes choses, mais il n'y a point de système, qui pour être bon, n'ait besoin de ces deux choses: l'une, que les idées en soient distinctes, l'autre, qu'il puisse donner raison des expériences. Il faut donc voir, si les phénomènes de la nature se peuvent commodément expliquer par l'hypothèse d'un seul principe. — Les cieux et tout le reste de l'univers prêchent la gloire, la puissance, l'unité de Dieu, l'homme seul fournit de très grandes objections contre l'unité de Dieu. L'homme est méchant et malheureux. L'histoire n'est, à proprement parler, qu'un recueil des crimes. S'il n'y avoit, que des méchants et des malheureux, il ne faudroit pas recourir à l'hypothèse de deux principes, c'est le mélange du bonheur et de la vertu avec la misère et avec le vice, qui demande cette hypothèse. La souveraine sainteté, peut-elle produire une créature criminelle, la souveraine bonté, peut-elle produire une créature malheureuse? Art. Manichéens Not. D. La manière, dont le mal s'est introduit sous l'empire d'un souverain être infiniment bon, infiniment saint, infiniment puissant, est non seulement inexplicable, mais même incompréhensible, et tout ce que l'on oppose aux raisons, pourquoi cet être a permis le mal, est plus conforme aux lumières naturelles et aux idées de l'ordre, que ne le sont pas ces raisons. Art. Pauliciens. Not. E.

4) Si la bonté du créateur lui permettoit de donner aux créatures une liberté, dont elles pourroient faire un mauvais usage aussitôt qu'un bon usage, il faudroit pour le moins dire, qu'elle l'engageroit à veiller de telle sorte de leurs démarches, qu'elle ne les laisseroit pas actuellement pécher. Art. Origine. Not. F. S'il (Dieu) lui (à l'homme) a donné la liberté comme une source, ou un instrument de bonheur, cette liberté ne devoit pas être semblable à celle, que Mr. King a decrite, mais

Beilagen.

e

elle devoit être liée comme l'est celle des anges et des saints du paradis avec une ferme détermination à faire en toutes rencontres le bon choix. Réponse aux quest. d'un Provinc. Oeuv. III. p. 662. L'univers ne seroit-il qu'une machine, si l'obéissance aux loix de Dieu y regnoit partout, comme il règne dans le paradis?.... On ne considère pas qu'il ne manque rien au bonheur des anges et des saints du paradis, quoiqu'ils n'aient point la liberté en question. Ibid. p. 664. Nous savons par expérience, qu'afin être très content de sa personne et de s'applaudir du choix, qu'on a fait, il ne faut pas, que l'on croie, que l'on n'a été dirigé insensiblement et imperceptiblement par aucune cause extérieure et invisible. J'ajoute, que d'être fortement persuadé, que nous ne faisons qu'obéir aux impulsions et aux directions divines dans la pratique de la vertu est une chose, qui bien loin de diminuer la satisfaction de conscience, la rend encore plus délicieuse. Ibid. 658. 659. L'expérience montre c'est une satisfaction incroyable que de se persuader, que l'on est si affermi dans l'amour de la vertu, que sans hésiter le moins du monde, l'on rejetteroit une tentation malhonête. Ibid. p. 666. Pour ce qui est de la raison..... qu'il falloit accorder la liberté à la créature, afin de donner lieu à la vertu et au vice, au blâme et à la louange..... on la pourroit très bien refuter....., la vertu, la louange, le faveur peut fort bien exister sans que le vice, le blâme et les peines aient une autre existence, que celle qu'on nomme idéale et objective. — Dict. Art. Origine Not. F. (Jacquelot dit: Je connois et je sens clairement et distinctement, que je fais ce que je veux dans l'étendue de ma sphère d'activité, donc je suis libre). On peut (cela) tourner contre lui de cette façon: Je sens clairement et distinctement, que j'existe et néanmoins je n'existe point par moi-même. Donc, quoique je

sente clairement et distinctement, que je fais ceci ou cela, il ne s'ensuit pas, que je le fasse par moi-même. Rép. etc. Oeuv. III. p. 785. — On suppose, qu'il n'y a eu qu'une manière d'agir, que Dieu ait pu suivre. Mais que seroit donc devenue l'infinité de sa science. Une science, qui ne découvre qu'un seul plan et une seule manière d'exécution, n'est elle pas trop bornée, tant s'il faut, qu'elle soit infinie. Ibid. p. 657. Ceci mèneroit tout droit au système de Spinoza. Ibid. p. 675. Je vous avoue, que pour détruire d'un seul coup toutes les difficultés établies dans le Dictionnaire critique, il suffiroit d'établir, que Dieu n'aime rien, que lui-même. Je ne sais, si le remède, que l'on prétendrait trouver dans une conduite, où Dieu n'auroit égard, qu'à sa propre utilité, ne seroit point pire, que le mal..... Ibid. p. 820.

5) Qui n'admira, et qui ne déplorera la destinée de notre raison? Voilà les Manichéens, qui avec une hypothèse tout à fait absurde et contradictoire expliquent les expériences cent fois mieux, que ne font les orthodoxes avec la supposition, si juste, si nécessaire, si uniquement véritable d'un premier principe infiniment bon et tout-puissant. — Dict. Art. Pauliciens. Not. E. — On peut dire sans choquer l'exactitude, qu'il y a de la discorde entre la philosophie et le vrai système des Chrétiens, quoique en plusieurs choses ce système soit d'accord avec la philosophie. — Cela ne suffit pas, pour pouvoir dire, que l'on a concilié avec la raison ce que l'on soutient. Cet accord demande non seulement, que votre thèse soit conforme a plusieurs maximes philosophiques, mais aussi, qu'elle ne soit pas victorieusement combattue par quelques autres maximes de la raison. Or elle en sera combattue victorieusement, si vous ne pouvez vous défendre que par des distinctions inintelligibles, ou qu'en vous excusant sur la profondeur impénétrable du

sujet. Oeuv. III. l. c. p. 771. Il me suffit, que l'on reconnoisse unanimement, qu'ils (les mystères de l'Evangile) sont au dessus de la raison, car il résulte de là nécessairement, qu'il est impossible, de résoudre les difficultés des philosophes, et par conséquent, qu'une dispute, où l'on ne se servira que des lumières naturelles, se terminera toujours au desavantage des Théologiens. Ecclairc. II in Dict. Tom. III. p. 3140. Si la raison étoit d'accord avec elle-même, on devroit être plus fâché, qu'elle s'accordât mal aisément avec quelques uns des nos articles de religion, mais c'est une coureuse, qui ne sait où s'arrêter et qui comme une autre Pénélope détruit elle-même son propre ouvrage.... elle est plus propre à démolir, qu'à bâtir, elle connoît mieux ce que les choses ne sont pas, que ce qu'elles sont. Oeuv. III. Rep. aux quest. p. 778. N'allez pas vous imaginer, que, si les difficultés, que l'on peut faire contre l'unité de principes sont insolubles, la foi Chrétienne ne pourra point être inébranlable. Ce seroit une illusion, que je ne saurois vous pardonner. Nos vérités théologiques ont pour fondement l'autorité de l'être infini qui ne peut tromper ni être trompé. Voila le motif et la base de notre persuasion. Ibid. p. 760. (contre Jacquelot).... nous nous devons comporter.... quant aux mystères Evangeliques: les croire sur l'autorité de Dieu, quoique nous ne puissions ni les comprendre, ni les faire quadrer aux maximes des philosophes. Ibid. p. 762. C'est une chose, qui n'importe point à la religion chrétienne, vù que la foi des mystères est nécessairement indépendante de la clarté des objets et de leur conformité avec tous les axiomes de la philosophie. Ibid. p. 769.

6) Il y a des gens, qui examinent si peu la nature de la foi divine, et qui réfléchissent si rarement sur cet acte de leur esprit, qu'ils ont besoin d'être retirés de leur indolence par de longues listes

de ces difficultés, qui environnent les dogmes de la religion chrétienne. C'est par une vive connoissance de ces difficultés, que l'on apprend l'excellence de la foi, et de ce bienfait de Dieu. On apprend aussi par la même voie la nécessité de se défier de la raison et de recourir à la grace. Ecclai. III. Dict. Tom. III. p. 3158. Il est plus utile, qu'on ne pense, d'humilier la raison de l'homme. Que faut-il donc faire? Il faut captiver son entendement sous l'obéissance de la foi, et de ne disputer jamais sur certaines choses. Dict. Art. Origine. Not. F. Le dogme, que les Manichéens attaquent, doit être considéré par les orthodoxes comme une vérité du fait, révélée clairement, et puis qu'enfin il faudroit tomber d'accord qu'on n'en comprend point les causes ni les raisons..... Ibid. Not. *KAA*. Toute la dispute, dont les Chrétiens peuvent admettre avec les philosophes, est sur cette question de fait, si l'Ecriture a été composée par des auteurs inspirés de Dieu. Si les preuves..... ne convainquent pas le philosophe..... *adversus negantem principia non est disputandum*. — Dict. Tom. III. Ecclai. III. p. 3153. La suite naturelle de cela doit être, de renoncer à ce guide et d'en demander un meilleur à la cause de toutes choses. C'est un grand pas vers la religion chrétienne, car elle veut, que nous attendions de Dieu la connoissance de ce que nous devons croire et de ce que nous devons faire. Dict. Art. Pyrrhon. Not. C. Le mérite de la foi devient plus grand à proportion, que la vérité révélée qui en est l'objet surpasse toutes les forces de notre esprit, car à mesure que l'incompréhensibilité de cet objet s'augmente.... il nous faut sacrifier à l'autorité de Dieu une plus forte répugnance à croire..... Dict. Tom. III. Ecclai. III. p. 3156.

sujet. Oeuv. III. l. c. p. 771. Il me suffit, que l'on reconnoisse unanimement, qu'ils (les mystères de l'Evangile) sont au dessus de la raison, car il résulte de là nécessairement, qu'il est impossible, de résoudre les difficultés des philosophes, et par conséquent, qu'une dispute, où l'on ne se servira que des lumières naturelles, se terminera toujours au desavantage des Théologiens. Ecclaire. II. in Dict. Tom. III. p. 3140. Si la raison étoit d'accord avec elle-même, on devroit être plus fâché, qu'elle s'accordât mal aisément avec quelques uns des nos articles de religion, mais c'est une coureuse, qui ne sait où s'arrêter et qui comme une autre Pénélope détruit elle-même son propre ouvrage.... elle est plus propre à démolir, qu'à bâtir, elle connoît mieux ce que les choses ne sont pas, que ce qu'elles sont. Oeuv. III. Rep. aux quest. p. 778. N'allez pas vous imaginer, que, si les difficultés, que l'on peut faire contre l'unité de principes sont insolubles, la foi Chrétienne ne pourra point être inébranlable. Ce seroit une illusion, que je ne saurois vous pardonner. Nos vérités théologiques ont pour fondement l'autorité de l'être infini qui ne peut tromper ni être trompé. Voila le motif et la base de notre persuasion. Ibid. p. 760. (contre Jacquelot).... nous nous devons comporter.... quant aux mystères Evangeliques: les croire sur l'autorité de Dieu, quoique nous ne puissions ni les comprendre, ni les faire quadrer aux maximes des philosophes. Ibid. p. 762. C'est une chose, qui n'importe point à la religion chrétienne, vu que la foi des mystères est nécessairement indépendante de la clarté des objets et de leur conformité avec tous les axiomes de la philosophie. Ibid. p. 769.

6) Il y a des gens, qui examinent si peu la nature de la foi divine, et qui réfléchissent si rarement sur cet acte de leur esprit, qu'ils ont besoin d'être retirés de leur indolence par de longues listes

de ces difficultés, qui environnent les dogmes de la religion chrétienne. C'est par une vive connoissance de ces difficultés, que l'on apprend l'excellence de la foi, et de ce bienfait de Dieu. On apprend aussi par la même voie la nécessité de se défier de la raison et de recourir à la grace. Ecclaire. III. Dict. Tom. III. p. 3158. Il est plus utile, qu'on ne pense, d'humilier la raison de l'homme. Que faut-il donc faire? Il faut captiver son entendement sous l'obéissance de la foi, et de ne disputer jamais sur certaines choses. Dict. Art. Origine. Not. F. Le dogme, que les Manichéens attaquent, doit être considéré par les orthodoxes comme une vérité du fait, révélée clairement, et puis qu'enfin il faudroit tomber d'accord qu'on n'en comprend point les causes ni les raisons..... Ibid. Not. *KAA*. Toute la dispute, dont les Chrétiens peuvent admettre avec les philosophes, est sur cette question de fait, si l'Ecriture a été composée par des auteurs inspirés de Dieu. Si les preuves..... ne convainquent pas le philosophe..... *adversus negantem principia non est disputandum*. — Dict. Tom. III. Ecclaire. III. p. 3153. La suite naturelle de cela doit être, de renoncer à ce guide et d'en demander un meilleur à la cause de toutes choses. C'est un grand pas vers la religion chrétienne, car elle veut, que nous attendions de Dieu la connoissance de ce que nous devons croire et de ce que nous devons faire. Dict. Art. Pyrrhon. Not. C. Le mérite de la foi devient plus grand à proportion, que la vérité révélée qui en est l'objet surpasse toutes les forces de notre esprit, car à mesure que l'incompréhensibilité de cet objet s'augmente.... il nous faut sacrifier à l'autorité de Dieu une plus forte répugnance à croire..... Dict. Tom. III. Ecclaire. III. p. 3156.

VIII. Belegstellen aus dem Hauptwerke *) des Gale.

1) That there is one first eternal, simple and absolutely necessary being, whom we call God, is evidently manifested both by sensible and rational demonstrations. For, were there no a first being, nothing else could be. Part. I. Chapt. I. §. 1. So that we may as well, or better, doubt of our own beings, than of Gods. — Therefore this proposition: God is, is the first truth, whence all other truths flow, and were not this true, nothing else could be true or false, affirmed or denied. Ibid. p. 2. God, being one, pure act, a simple infinite being, cannot be comprehended by a finite compound capacity, neither can he be truly apprehended, but in his own light and works. Ibid. §. 3. p. 3. God understands himself and all things without him, and that not by species or abstract images received from the objects, but in the glasse of his own divine essence. Ibid. §. 4. God being the first intelligent and his divine essence the universal idea of all things intelligible, it necessary follows, that the divine understanding and decrees be the first great exemplar, or original idea of all things made; so must we conceive in God some preexistent idea as the archetype or original pattern of all things made. Ibid. §. 5. This divine wisdom leaves some created emanations of wisdom, and order upon the things themselves, whereby they were appointed and disposed to those ends and usages for which they were appointed. This we usually terme the law — (objective light) —

*) The Court of Gentiles ect. Part. 1 et 2 Ed. II. Oxon 1672. 4. Part. 3 et 4. London 1677. 4.

of nature. Ibid. §. 8. All human arts and sciences are but the reflexe ideas of this objective light or internal law, engraven upon the beings of things. — All arts and sciences are but the image and likeness of the thing, they relate unto. (Thus Richardson: Man being not able, to take this wisdom from God, which is must simple, therefore it has pleased the Lord, to place it in the things.) Ibid. §. 9. So that an art may well be defined, an universal idea or image of that statute law or order, which the divine eternal wisdom has stampd upon things, whereby he governes them unto these ends for which they are appointed. Ibid. §. 10.

2) But now man by reason of his fall being greatly wounded in his intellectuals, and thereby disabled to contemplate that natural wisdom, (objective light) which shines in the book of nature, it pleased Divine wisdom, to send forth a book of grace, a more resplendent and bright beam of divine revelation, which as the greater light irradiates and enlightens the world not only in the more sublime mysteries of salvation but also in many natural, historical, moral and civil truths. Ibid. §. 11. Hence the scope is to demonstrate that most of those arts and sciences which shone among the gentile Philologers and Philosophers were indeed but traditional beams of Scripture-revelation. Ibid. §. 12. It appears evident by the best records, we have of those times, that several of the first poets, sophists and philosophers of Grece, travelled in Egypt and Phenicia and made a considerable abode there, at those very times, when the Jews in great multitudes frequented those parts, — that Orpheus, Linus, Homer and Hesiod were in Egypt or Phenicia, Subject of the discourse. — the choisest contemplations of gentile philosophy were but some corrupt derivations, or at best but broken traditions

originally traduced from the sacred scriptures and Jewish church. Design. of the foll. disc.

(Part. I. (of Philology) contents: Book I An account touching the traduction of human literature from the Scriptures, particularly of Languages. p. 1—85. Book II Of Pagan Theology, both Theogonic or Mythic, Physic and Politic, with his traduction of sacred names persons rites and stories p. 1—152. Book III. Of pagan poetry, history, laws and oratory, with their traduction from sacred oracles p. 1.—115.)

3) Part. II. Of philosophy. Philosophy & all other sciences owes its original to the divine intellect and wisdom, which beaming it self forth on the works of its hands, and diffusing some derivation of wisdom light and order into every creature, for the government and direction thereof unto his respective ends, becomes the objective idea or matter of all philosophy, and then the same divine wisdom irradiating the mind of man to contemplate those bright ideas of created wisdom which lie hid in the creatures and enabling it to gather up the same into several branches or sciences, it becomes the prime efficient of all philosophy. — So that, whether we consider philosophy objectively, as lodged in the natures of things, or formally as brancht forth into several sciences it all owes its original to the bosom of divine wisdom. Part. II. chap. I. §. 4. We design..... thence to make good our demonstration touching the traduction of all philosophy from the scriptures and Jewish church. And to proceed methodically herein, we shall begin with the first human institutors or authors of philosophy, who were indeed divine and divinely illuminated, so that the wisdom, we find scattered up and down amongst the pagan philosophers was but borrowed. Ibid. §. 6. The first created divine institutor of all philosophy was Adam..... That Plato had re-

ceived some broken tradition touching this philosophy of Adam is evident from what he lays down in his Politicus and elsewhere touching the golden age. . . . Ibid. p. 6. 7. etc.

Part. III. Of the vanity of pagan philosophy. Though it (the philosophy) were in its origine a weak imperfect reflexion of that glorious divine revelation, which shone from the sun of righteousness on the Jewish church, yet falling on proud, carnal, indisposed hearts it did but harden them the more §. 1. — Now to penetrate folly the corruptions and vanity of pagan philosophy, we shall consider it in its causes, in its matter and parts, in its forms and proprieties, (Book I.), and in its effects. (Book II. contents: Chapt. I. Pagan philosophy the cause of pagan Idolatrie, Judaic apostasie and errors in the primitive churches p. 98 — 148. Chapt. II. Pagan Philosophy the cause of all Anti-christianisme p. 149 — 238.) —

3) Our first reformers observing what potent influences corrupt philosophy had on corruptions in Theology, first attempted the reformation of philosophy. . . . (Thus did) Wiclef, Wesselus, Savonarola, Picus of Mirandola, Ludovicus Vives, Phil. Melanchthon, Faber Stapulensis, Petrus Ramus. — Preface to Part. IV. — Philosophy is either general or particular. Philosophy in its general idea comprehends the following particulars: 1. The general history of philosophy, 2. The generic idea of philosophy, cognition, which takes in, all the intellectual habits, as Opinion, Experience etc. . . . Philosophy in its particular ideas is either notional or real. 1. Notional philosophy. . . . is commonly stiled Logic. — 2. Real philosophy may be according to its different objects distributed in natural (Physic and Mathematic), moral and metaphysic or supernatural. — Vid. A proemial scheme of reform. philos. §. 1—3. Part. IV.

of reformed philosophy, wherein Plato's moral and metaphysic philosophy is reduced to a useful forme and method. (p. 1—528.) — Finding upon a review of Plato's philosophemes a very great affinity and conformity of mine own contemplations thereto, I have discoursed more largely and philosophically thereon, reducing mine own sentiments thereto; yet not without variety of restrictions, limitations and amplifications, as the substrate matter may require. — Platonic philosophy may be greatly useful if well managed and rendred subservient to Theology, as in Augustin Preface to Part. IV.

Book I. Of Moral philosophy. (p. 1—209.)
 Book II. Of Metaphysic or prime philosophy. (p. 210 — 528.) We may define Metaphysic or prime philosophy, according to Plato's mind, a natural Sapience or theology, for the contemplation of things supernatural and divine. Chapt. 1. p. 211. Its principal object (is) God, who may be considered either in regard of his being, or operations. As for the being of God, the first thing to be undertaken, is the demonstration, that there is a God. Chapt. 2. p. 215. — Plato abounds with many pregnant and cogent arguments to demonstrate the existence of God against the Atheists of his age. We shall reduce the whole to the following particulars. Vid. Chapt. 2. p. 215—236.

***IX.* Belegstellen aus den Schriften des Henry More *).**

1) *Tantum abest, ut ratio ullum contemptibile principium in homine mihi videatur, ut eam agnos-*

*) Ich citire nach: *Henrici Mori Cantabrigiensis opera omnia, tum quae latine, tum quae anglice scripta sunt nunc*

secundam censeam aliquo modo ipsi inesse Deo....
(In Deo est) stabilis, fixa quaedam et immobilis
ratio, connexionem rerum omnium dispiciens simul.
Ulla vero in nobis est ratio mobilis sive ratio in
evolutione..... Quae revera participatio est divi-
nae illius rationis in Deo, verumque ac fidele prin-
cipium est in homine, postquam perfectum politum-
que sit a spiritu sancto. Conjectura cabbalis-
tica Praef. Opp. II. p. 468. Illi quidem, qui
tam canore vociferantur de sublimiori quodam prin-
cipio, quem spiritum appellitant, cum horum (sc.
communium notionum, sensuum evidentiam et dis-
tinguam ab iis deductionem) interim exclusionem, pro-
priam ignorantiam produnt..... Nam procul dubio
spiritus ille illuminationis qui in animabus fidelium
residet, principium est defaecatissimae rationis, quae
humanae naturae communicari potest. Et quicquid
hic spiritus habet, habet sane a Christo, qui aeter-
nus est λόγος, illa omnia complectens sapientia ac
ratio Dei, in qua naturas, ideasque rerum omnium
..... uno continuo oculi ictu simul perlustrat atque
pervidet..... Neque quicquam est, quod spiritus
sanctus cuiquam homini unquam suggestit, quin ei
consenserit saltem, si non demonstrari posset ab
eo, quod nos rationem appellamus. Enthusias-
mus triumphatus Sect. 54. Opp. II. p. 214. —
Tolle rationem, omnes religiones perinde verae sunt,
ut amoto lumine omnia statim fiunt ejusdem colo-
ris, quinimo, quod omnium pessimum est, illa reli-
gio, quae verissima est, in hisce superinductis tene-
bris falsissima apparebit. Opp. II. Praef. gene-
ral. p. 2. — In malevolam animam non introibit
sapientia, nec habitabit in corpore subdicto pecca-
tis..... cum ratio ipsa diviniori illo principio desti-

vero latinitate donata instigatu et impensis generosissimi ju-
venis Joannis Cockshuti. Lond. 1679. 3 Vol. Fol. (Tom. I
u. 2 enthalten die philosoph. Werke.)

tuta in dijudicationibus magni alicujus momenti in fatua plane sit.... et quae ad rerum veritatem nunquam possit penetrare. Sensus, sensus est, divinus inquam sensus, ex quo omnis vera firmaque incitatio de rebus arduis summique momenti procedat. Opp. I. Praefat. general. p. XXIII. — Eis qui feliciter philosophari cupiunt, certi cujusdam principii fidem, studiumque commendatum volo, nobilioris quidem magisque interni quam sit ratio, et sine quo ipsa ratio vicillabit aut saltem non nisi ad res magis abjectas frivolasque pertinet. — Vix.... suppetit rei tam abstrusae intusque abditae nomen, nisi quis forte ausit appellare divinam sagacitatem. Opp. II. Praefat. gen. p. 3. Duplex.... philosophandi ratio est: una quidem ex sensu quodam ac sagacitate intellectuali, — altera vero ex crassa imaginatione sensuque corporeo..... Ad priorem fontem referendae sunt omnes innatae intellectus humani ideae notionesve rerum accuratae, quales nullus sensus externus percipere potest, (ut trianguli etc.),..... Ad alterum fontem reducenda sunt ista: substantiam et corpus aequae late patere etc..... Si quis ex utroque fonte rationes suas conserat, mixtum quoddam genus fore minime difficile est statuere..... Ex quo genere Cabbalam hanc aetopaedo-melisseam esse jam breviter subindicabimus. Confutatio Cabbalae aeto-paedo-melisseae. Opp. I. p. 527. —

2) Praeclara illa fere omnia de Deo, de anima, deque virtute, quae in veterum philosophorum scriptis reperiuntur, vel quae de praestantiorum Ethnicorum dictis factisque memoriae produntur aut antiquissimae ecclesiae Dei, doctrinae vetustaeve Cabbalae, aut aeterno Dei filio, logo, accepta esse referenda; qui ab omnibus retro saeculis singulos homines aliquali, quosdam vero pleniori praeter caeteros acriorique sensu honestatis imbuit. — Haec est enim illa lux, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc

~~mundum~~. Enchirid. ethic. Lib. III. cap. 10.
 Opp. I. p. 93. Plane apparet, Pythagoram a Mose
~~suam~~ philosophiam accepisse minus opus erit
 Platoni Plotinoque insistere, quippe quorum Philo-
~~sophia~~sophia eadem est atque Pythagorica, textuique Mo-
~~saico~~saico pariter applicabilis. Ad defens. Cabbal.
 philos. append. Opp. Tom. II. p. 553. — Divi-
~~nae~~nae providentiae admodum videtur consentaneum, ut
~~eum~~eum Pythagoras sanctae Cabbalae notitiam nactus es-
~~set~~set, quam Deus Adamo imperitaverat atque Mosi,
~~existimationem~~existimationem ei conciliaret apud nationes, commu-
~~nica~~nicaudo ei facultatem edendi miracula. Triplicis
 Cabbalae defensio. Praef. Opp. II. p. 498.
 Figmenta hominum impotenti imaginatione deprava-
 runt multum antiquam Cabbalam doctrinamque sa-
 cram quam Platonici ipsi *θεοπαράδοτον* asserunt.
 Immortalit. animae Lib. III. cap. 1. Opp. II.
 p. 396. Non possum quin existimem, Cartesium
 feliciter et praeter expectationem in ea theoremata
 incidisse, quae vera reperientur restauratio illius par-
 tis philosophiae Mosaicae, quae vulgo naturalis vo-
 catur et in qua Pythagoras merito censi potest
 haud mediocriter versatus. Ad defens. Cabbal.
 philos. Append. cap. 1. Opp. II. p. 553. Ma-
 nifesto probavi, non solum Platonismum, sed et —
 qui nunc non immerito ita appellatur, propterea
 quod Cartesius tam feliciter eum in hominem con-
 spectum rursus reduxit, — Cartesianismum anti-
 quae Cabbalae Judaicae partem fuisse, quippe quae
 pars est philosophiae Pythagoricae, quam is
 nactus est a Judaeis. — Est igitur mihi valde mani-
 festum, quod antiqua Cabbala Pythagorica sive Ju-
 daica ex istis duobus constabat, quos Platonismum
 nunc et Cartesianismum appellamus, quorum poste-
 rior quasi corpus, prior vero anima erat illius phi-
 losophiae. Ac proinde haud parum quidem mihi
 ipsi applaudo, quod gradum aliquem fecerim ad re-
 suscitationem antiquae illius ac venerabilis sapien-

tiae rursus in vitam et ad reuersionem quasi corporis animaeque Mosis. Opp. II. Praefat. gen. p. 9. 10.

3) Metaphysica est ars recte contemplandi in incorporeas, quatenus e lumine naturae facultatibus innotescunt. Itaque metaphysica theologia quaedam naturalis est. Distinguitur metaphysica.... a supernaturali theologia..... nec ita tamen, quia ea quae in theologia illa diuinitus inspirata occurrunt, quorum rationes a facultatibus nostris perspicui possunt, huc possint etiam transferri..... Quae, quatenus facultatibus nostris innotescunt, sive ab ipsi primitus inventa, sive diuinitus tradita, omnia perfectio objecta esse possunt huius metaphysicae. Enchirid. metaphys. cap. I. Opp. I. p. 141. 142 Christianam.... religionem per omnia rationabilem existimo..... Opp. II. Praef. gen. p. 1. — Et nunc enixius elaborandum est, ne omni videamur objecto metaphysicam spoliasse, ut substantiarum incorporearum existentiam solide demonstremus, earumque naturam, quam maxima possumus, illustremus perspicuitate. Exordium vero capiemus a demonstratione existentiae immobilis cuiusdam extensi a mobili materia distincti, quod vulgo spatium vocant locumque internum. Enchirid. metaphys. cap. VI. p. 158. (Refutatio Cartesianorum cap. VII) Dispiciendum nunc tandem est diligenter, an infinitum hoc extensum immobile imaginarium quiddam sit solummodo, quemadmodum vulgus philosophorum opinatur, an vero reale. Posse enim extensum aliquid praeter materiam reale esse ex eo liquet, quod modi quidam materiae reales sunt, qui ipsi sunt extensi, nec tamen ipsamet sunt materia, ut motus et quies. Ibid. cap. VIII. p. 166. Cum tam manifesto probaverim spatium sive locum internum.... a materia esse reale distinctum, eum idcirco substantiam quandam esse incorpoream sive spiritum concludo..... Atque ita per eam ipsam januam per

quam philosophia Cartesiana Deum videtur velle e mundo excludere, ego e contra eum introducere rursus enitor et contendo. Neque enim reale duntaxat, sed divinum quiddam videbitur hoc extensum infinitum et immobile, postquam divina illa nomina vel titulos qui examussim ipsi congruunt enumeraverimus. Cujusmodi sunt: unum, simplex, immobile, aeternum, completum, independens, a se existens etc. . . . Immensus hic locus internus sive spatium est rudior quaedam *ὑπογραφή* confusior quaedam et generalior repraesentatio essentiae sive essentialis praesentiae divinae, quatenus a vita atque operationibus praeciditur. Ibid. cap. VIII. p. 168. 169. Quamvis admodum certus sim aliquam multa naturae phaenomena ex mechanicis legibus demonstrari posse, nihil tamen aequè persuasum habeo quam, non omnia, imo ne millesimam quidem eorum partem eo modo posse explicari. . . . — (Non quod ullum phaenomenon sit, quod ex meris rationibus mechanicis consistat, sed quod in singulis fere sit, quod, quantum ad suam naturam, mere sit mechanicum. Immort. an. Lib. I. Schol. p. 288.) — . . . Deprehendi (ipsum Cartesium) magnis illis pollicitis de perpetua conclusionum certitudine ex necessariis mechanicae legibus saepiuscule excidisse. . . . Si istiusmodo in mundo inveniuntur phaenomena quorum generatio materiae leges excedit, necesse est ut introducamus principium immateriale et incorporeum, quod vulgo spiritum appellant. Epistola ad V. C. Opp. I. p. 114 et 115. Gravitatis phaenomenon in causas solas mechanicas resolvi non potest. Enchirid. metaphys. cap. XI. p. 193. — Vitale principium (quod ego spiritum naturae, naturam vero non satis distincte intelligentes quid dicant, vulgo dicant) praeficit mundi opifex sapientissimus Deus. Ibid. Schol. ad cap. XIII. p. 222.

(Rationes demonstrandi existentiam rerum incorporearum v. Enchirid. metaphys. cap. IX—XXVI.)

4) Restat ut..... essentiam rerum incorporearum in genere explicemus. Quod satis felicitate nos praestituros esse speramus, postquam duas ingentes tenebrarum moles, quae naturae ipsarum incumbunt ab ipsis amoverimus..... Prima est comae, tametsi res incorporeas in rerum natura existentes non gravate agnoscunt, eas tamen in tota rerum universitate nusquam esse perquam acriter contendunt. Hi igitur propterea quod spiritus nullibi esse tam audacter affirmant, Nullibistarum titulum sibi merito conciliaverunt.... Ibid. cap. XXVII. p. 307. Tota illius vis his tribus effatis comprehenditur:.... I. quicquid cogitat esse immateriale..... II. Quicquid est extensum esse materiale..... III. Quicquid est inextensum esse nullibi, cui quidem tertio hoc quartum..... superadjicio, viz quicquid est alicubi, esse etiam extensum. Ibid. p. 308. (Primum) axioma verum esse non invite concedam. Quod secundum..... attinet..... ad illius falsitatem evincendam nulla nova opus est argumentatione..... Ibid. p. 309. (Cartesii) distributio aequae obsoleta est atque absurda, ac si animal in sensitivum et rationale distribuisset cum omnis substantia extensa sit aequae ac omne animal sensitivum. Ibid. p. 311. Omnem tollere extensionem est rem reducere ad punctum tantum mathematicum, quod nihil amplius est quam pura negatio sive non-entitas. Immortalit. anim. Praefat. Opp. Tom II. p. 280. Si per extensionem intelligatur partium juxta-positionem quemadmodum fit in materia, nego omnino spiritum hoc sensu ullatenus esse extensum. Quod si intelligas tantum certam quandam praesentiae amplitudinem, quod singulis utique partibus tantae molis materiae simul adesse possit, agnosco esse extensum. Append. ad Antid. adv. Atheism. cap. 10. Opp. II. p. 169. Omnes spiritus sunt extensi. Per extensionem enim..... intelligo..... amplitudinem solummodo. Enchirid. metaph. cap. VIII. Opp. I. p. 169. —

Altera

Altera (doctrina) est eorum, qui.... spiritus naturam sic describunt, quasi esset totus in toto et totus in qualibet sui parte. Quam igitur *ὅλον* *ὄλον* *μερῶ* Graeci apte appellarent.... Unde et hi vocabulo significantissimo, satisque compendioso appellari poterunt Holenmeriani. Ibid. cap. XXVII. p. 307. In eo plene cum Holenmerianis consentimus, quod anima spiritusve totum corpus essentia sua penetrare et occupare posse ab ipsis dicitur, sed in eo rursus ab eis dissentimus, quod totum spiritum.... corpus penetrare et possidere, non audeamus asseverare, quum illud, quod partes non habet, non possit totum appellari. — Si in eo quod dicunt totam animam esse in toto corpore, essentiam animae intelligunt corpori commensuratam esse et quodammodo aequalem, et tamen eodem tempore totam animam intra punctum A vel B contineri, manifestum est, quod unam eandemque rem multis millenis vicibus se ipsa maiorem vel minorem faciunt eodem tempore, quod est prorsus impossibile. Ibid. p. 313. — Atque hinc falsitas vulgaris illius dicti detegitur, quod si oculus in pede esset, anima visura esset in pede.... Nec per oculum in pede videret anima, nisi per idoneos nervos optici non absimiles continuatos cum capite cerebroque, ubi anima quatenus est perceptiva, habitat: per reliquas corporis partes vitali tantum munere fungitur. Ibid. p. 316.

5) Affirmare ausim, nullam non substantiam aliquo modo esse trinā dimensione praeditam.... Una substantia ab alia distingui non potest nisi per accidentia et modos.... Actualis divisibilitas et impenetrabilitas.... sunt immediatae proprietates materiae.... Sic spiritus seu substantiae immaterialis proprietates immediatae sunt penetrabilitas et indiscerpibilitas.... Attributa immediata sunt indemonstrabilia, aliter non essent immediata.... Nulla connexio necessaria cernitur inter substantiam trinae

dimensionis et impenetrabilitatem. Quemadmodum, quod de longitudine cereae diminutum erat id compensabat aucta latitudo vel profunditas, ita quicquid hic omnibus aut duabus quibusvis dimensionibus perit id totum salvum manet in essentiali spissitudine; ita appellare libet modum seu proprietatem substantiae illius, cujus una pars aliam in se potest recipere. *Immortalit. anim. cap. 2. Opp. II. p. 294.* — Quamquam materiales res omnes in se consideratae trinis tantummodo dimensionibus contentae sint, quarta in rerum naturam est admittenda, quae satis apte opinor appellari potest spissitudo essentialis; quae, tametsi maxime proprie ad eos spiritus attinet, qui extensionem suam in minus Ubi possunt contrahere, facile tamen analogiâ referri potest ad spirituum tam materiae quam sui ipsorum mutuas penetrationes, ita ut, ubicunque vel plures vel plus essentiae in aliquo Ubi continentur, quam quod amplitudinem hujus adaequat, ibi agnoscatur quarta haec dimensio, quam appello spissitudinem essentialem. *Enchirid. metaph. cap. XXVIII. Opp. I. p. 320.* — Cui affinis est duarum substantiarum diversi generis in eodem loco coëxistentia. *Immort. anim. l. c.* Non talem intelligo indivisibilitatem, qualis in puncto mathematico fingitur, sed qualem concipimus in sphaera lucis ab uno puncto lucido centri radiantis factâ. Illa enim sphaera sive orbis lucis quamvis sensu quodam extensus sit, est tamen revera indivisibilis, supposito quod centrum tale sit. Quemadmodum nulla potest esse alteratio in centro radioso, quin simul sit in singulis partibus, ita etiam est ea indivisibilitas atque unitas exteriorum partium, si ita fas sit loqui, spiritus sive animae cum intimo centro, ut si qua earum afficiatur, centrum vitae inde similiter affici necesse sit. *Antidoti etc. Appendix cap. 10. Opp. II. p. 169.* Heterogeneitatem quandam in anima invenimus, nec eam aequè pollere

ubique. Immort. anim. Lib. II. cap. 11. Opp. II. p. 363. (Centrum spiritus) non est punctum mathematicum, sed substantia magnitudine quidem tam exigua, ut indiscerpibilis sit, virtute vero tam excellens, ut peramplam sphaeram substantiae secundariae emittere de se possit, quae magnam materiae vim actuare valeat. — Per causam emanativam intelligitur, quae eo solummodo quod sit, nulla alia vi aut causalitate mediante producit effectum. — Effectus emanativus substantiae ipsi, causae suae, coëxistit. Ibid. Lib. I. cap. 6. p. 302. Admitti potest, pretiosissimam illam animae partem, cui perceptio, sensus et intelligentia inest, talem emanationem essentialem emittere de se posse, quae omnis omnino sensus et perceptionis expers sit; quam si vultis exteriores animae ramos appellare, liceat, vel si nobiliorem illam divinioremque particulam centrum dicere mavultis, radios animae. Ibid. Lib. II. cap. 11. p. 363. — partem illam unam nobiliorem, quae communi sensorio inest, perceptivam, caeteras omnes plasticam partem animae nobis deinceps vocitare sufficiet. Ibid. Indiscerpibilitatem spiritus, tam in centro, quam circumferentiâ, tam in prima quam in secundaria substantia, probavimus. — Proxima huic proprietas est motus per se. — A penetratione sui contractionem et dilatationem oriri intelligimus. — Materiam penetrandi vim facile ostendemus. Ita firmissima inter eos (corpus et animam) unio esse potest eaque aequè intelligibilis ac quae inter partes ipsas materiae reperitur. Unionem quod attinet, ea quae est materiae cum materia, conferenda non est cum unione spiritus cum materia, illa enim superficialia, in hac autem interiores ipsae punctum puncto penitus uniuntur. Ibid. Lib. I. cap. 7. p. 307. 308.

6) Quatuor spirituum genera enumeravimus: ... formas seminales, animas brutorum, animam humanam, animam illam s. spiritum, qui angelorum ve-

hacula actuat. Forma seminalis est spiritus creatus, materiam rite praeparatam organizans in vitam vegetationemque certi generis plantarum propriam... Particularis vitae gradus primus hic est. — Si vegetationi adjicias potentiam alteram intrinsecam, nempe sensationem, habes animam bruti. — Ad vegetationem et sensationem si rationem addis. . . . (habet notionem) animae humanae, quam perfectius sic definire licet: spiritum creatum, sensu ac ratione praeditum, potentia item formandi terrestrem materiam per vitalem cum ea unionem in speciem humanam. — Anima angelica sic commode describitur: spiritus creatus, ratione, sensu, facultate vitaliter unificum cum aëreo, aethereove corpore duntaxat, actuandique illud, praeditus. Ibid. cap. 8. Opp. II. p. 309. Est. . . . substantia animae ab operationibus suis, succedentibusque cogitationibus distincta. Confut. Cabbal. aeto-paedo-mel. Opp. I. p. 675. Spiritus naturae est substantia incorporea, sensus ac animadversionis expers, materiam universi totum pervadens, et vim plasticam in ea exercens pro variis praeparationibus occasionibusque partium earum, in quas agit, ea item excitans phaenomena in mundo partes materiae motumque earum dirigendo, quae in mechanicas potentias solas resolvi nequeant. Immortalit. anim. Lib. III. cap. 12. Opp. II. p. 430. — Spiritum mundi per universam mundi materiam percurrere statuo, nec usquam esse otiosum, sed omnes rerum compages aliquo modo actuare conservando aut mutando, efficiendo aut perficiendo, aut huc illuc movendo, idque secundum generales aliquas leges vitales atque ideales, quemadmodum divina sapientia praescripserit, easque spiritui naturae indiderit, non quidem intellectualiter, sed vitaliter. Philosophemat. erud. auth. de principiis motuum examinatio Opp. I. p. 349. — Ratione, consilio, liberoque arbitrio carere, manifestissimis experimentis evinci posse sat scio. Obscurum tamen aliquem

nsum habeat necne, non tam confidenter definio. immortalit. an. Lib. III. cap. 13. Opp. II. p. 228. istis interim augustam ac magnificam provinciam nolis hic spiritus naturae habet, dum universam mundi materiam actuat et informat. Philosophemat. c. I. c. Haud scio an ei attribuam etiam regimen vivificantium in praecipuis actionum earum, quae naturali instinctui vulgo assignamus (praesertim) si instinctus non tam salutem individui quam boni speciei respicit. (Munium ejus) praecipuumque nomini ipsius convenientissimum est translatio vivificantium brutorum in materiam iis congruentem. — Ad summam ergo spiritum hunc naturae existimaret quasi praefectum hospitibus supremum providentiae divinae. Immortalit. an. Lib. III. Opp. II.

437. Principatus Dei supremi creatoris ac domini universi major (est), quam qui huic angustulo principii hylarchici quadrat. Philosophemat. c. Opp. I. p. 347. Nullas formas particulares sive specificas praeter spiritum naturae rebus ullis materialibus inesse censeo, nisi animalibus. Animalia vero omnia proprias suas formas animasve habere existimo, earumque plasticas cum spiritu naturae cooperari in formandis, aut perficiendis saltem, singulorum animalium corporibus. Ibid. p. 348. Contentaneum admodum est ut cunctae plantae floresque universi effecta sint universalis animae mundi; homines et bestias excipimus, qui, cum bonis atque commodis aliquibus frui possint omnes, aequum erat, ut particulares animas haberent. Immortalit. an. Lib. III. cap. 13. Opp. II. p. 435. Sequitur, una duntaxat anima sit in universo, animam illam esse et rationalem et sensitivam; tum quicquid doloris voluptatis aut speculationis in unius cujuscumque anima esset, idem futurum in omnibus. Ibid. cap. 16. 444. —

7) Praesentiam Dei agnosco ubique aequae efficaciae esse ac si totus intelligatur ubique adesse.

.... Centri divini repetitio symbolice tantum intelligenda est et negative, quatenus essentiam divinam innuit ubique homogeneam esse unam quam infinitam lucem sive solem. Ep. II. ad Cartes. Schol. Opp. II. p. 250. Quoniam Deus nusquam est ut locatum, ubique est ut locus, ac proinde etiam alicubi. » Centrum est ubique, circumferentia nusquam « (dicit Trismegistus). Totam innuens vim divinam singulis suae praesentiae punctis inesse.... Deumque illic aequè efficaciter adesse, ac si illic totam suam praesentiam omnino contraxisset, nec usquam alibi praesens esset. Enchirid. metaph. cap. II. Schol. Opp. I. p. 148. Penetratio sui ad Deum pertinere non potest nam fieri nequit, nisi praesentia rei quae ita se penetrat diminuatur. Immortalit. an. Lib. I. cap. 7. Opp. II. p. 307. Manifestum est, firmum esse posse indubiumque assensum vel dissensum, cum tamen id, cui sic assentimus aliter se habere possit, aut id, a quo tantopere dissentimus, demonstrari non possit impossibile esse, ut sit verum. Antidot. adv. Ath. cap. 2. Opp. II. p. 29. Manet indubium, quod sit in homine idea entis absolute summeque perfecti. Ibid. cap. 3. p. 30. Etenim cum haec idea Dei nullum arbitrarium figmentum sit, ad libitum nostrum excogitatum, sed necessaria et naturalis humanae mentis emanatio, si nobis significet notionem naturamque Dei necessariam in se involvere existentiam, sine omni mora scrupulove statim agnoscere debemus, quod Deus existat. Ibid. cap. 8. p. 37. Cum tota creatio in genere, singulaeque illius partes ita comparatae sint, ac si exquisitissima ratio ac scientia eas formaverit, equidem aequè proclive est et consentaneum, concludere, totum hoc sapientissimi Dei opus esse. Ibid. cap. 12. p. 91. — Argumenta ad probandam existentiam Dei, sunt ista duo praesertim accurata humani corporis fabrica, et apparitiones. Superciliosa illa circa tales narra-

tiones de spiritibus incredulitas periculosum praeludium ad Atheismum ipsum, . . . nullus spiritus, nullus Deus. Ibid. cap. 15. p. 136. 143.

(Dei existentia probatur: Lib. II. e motu materiae cap. 1 et 2. ex utilitate et pulchritudine omnium rerum cap. 3—7. — ex animalium usu cap. 8. — pulchritudine cap. 9. — e fabrica corporis cap. 10. — ovium cap. 11. — ex hominis structura cap. 12. — Lib. III.: E miraculis cap. 1 et 2. — Sagarum et daemonum cap. 3—5, — ex apparitionibus cap. 6. — evocationibus cap. 8—9. — Sagarum conventiculis cap. 10—11. —)

X. Belegstellen aus dem Hauptwerk *) des Cudworth.

1) Whosoever holds incorporeal substance, must needs also assert a Deity. Book I. chapt. I. p. 22. If the first principle and original of all things in the universe be supposed to be body or matter, devoid of all animality, sense and consciousness, then it must of necessity be either perfectly dead and stupid and without all manner of life, or else indued with such a Kind of life only, as is by some called plastic, spermatical and vegetative, by others the life of nature or natural perception. And those Atheists, who derive all things from dead and stupid matter, must also needs do this either in the way of qualities and formes, and these are the Anaximandrian Atheists, or else in the way of atoms and figures, which are the Democritical. But those, who make matter endued with a plastic life, to be the first original of all things, must needs suppose

*) Ich citire nach: *The true intellectual System of the universe etc. London 1678. Fol.*

either one such plastic and spermatic life only in the whole mass of matter or corporeal universe, which are the Stoical Atheists, — or else all matter as such to have life, and an energetic nature belonging to it and consequently all the particular parts of matter and every totum by continuity to have a distinct plastic life of its own, which are the Stratonian Atheists. Wherefore there does not seem to be any room now left for any other form of Atheists, besides these four, to thrust in. Chapt. 3. p. 137. Amongst these four formes of Atheism, that have been propounded, these two the Atomic or Democritical, and the Hylozoic or Stratonian are the chief. Ibid. p. 144. We conclude therefore, that if these two Atheistic hypotheses, which are found to be the most considerable, be once confounded, the reality of Atheism will be ipso facto confounded. Ibid. p. 145.

2) This (Democritical) Atheistical system of world that makes all things to be materially and mechanically necessary without a God, is built upon a peculiar physiological hypothesis, which is called by some atomical or corpuscular. The atomical physiology supposes, that body is nothing else, but extended bulk. And consequently it supposes, that there is no any other kind of motion or action really distinct from local motion (such as generation and alteration). Chapt. 1. p. 7. Neither Democritus nor Protagoras nor Leucippus were the first inventours of this philosophy, and our reason is, because they were all three of them Atheists. . . . p. 12. Before Leucippus and Democritus the doctrine of atoms was not made a whole entire philosophy by itself, but looked upon only as a part or member of the whole philosophic system. p. 18. The doctrine of atoms was to them (the Ancients) only one part or member of the whole philosophical system, they joining there unto the do-

ctrine of incorporeal substance and theology, to make it up complete. p. 50. There is not only no inconsistency betwixt the atomical physiology and theology but also there is on the contrary a most natural cognation between them. p. 27. Some snatching away the atomical physiologie without the pneumatology and theology (Democr. Leuc. Prot), and other on the contrary taking the theology and doctrine of incorporeals without the atomical or mechanical physiology, (Plato, Aristotle). p. 57. This atomical physiology of the Ancients seems to have two advantages or preeminences belonging to it, the first whereof is this: that it renders the corporeal world intelligible to us. Ibid. p. 48.

3) There has been already mentioned another form of atheism, called by us hylozoical, the principles hereof. being directly contrary to those of the atomical, so that they would have mutually destroyed each other. Hylozoism. makes all body as such and therefore every smallest atom of it to have life essentially belonging to it. As every Atomist is not therefore necessarily an Atheist, so neither must every Hylozoist needs be accounted such. Chapt. 3. p. 105, yet whatsoever is an Hylozoist and Corporealist both together. cannot be excused from the imputation of Atheism. Ibid. p. 106. Neither the cosmoplastic or Stoical, nor the Hylozoic or Stratonical Atheists are therefore condemned by us, because they suppose such a thing as a plastic nature, or life distinct from the animal. Ibid. p. 146. It seems, that one or other of these two things must be concluded: that either in the information and organization of the bodies and animals. every thing comes to pass fortuitously, or else, that God himself does all immediately, and, as it were with his own hands, form the body of every insect etc. p. 147. There are two extremes here to be avoided, the one of

those, who derives all things from the fortuitous motions of senseless matter, which is the extreme of the Atomistic Atheists, the other of bigoted Religionists, who will needs have God *αὐτοῦργον ἅπαντα*, to do all things himself immediately, as if all in nature were miracles. Chapt. 5. p. 680. Now to assert the former of these two things is a thing no less irrational, than it is impious and atheistical, and as for the latter part of the disjunction it would render Divine providence operose, sollicitous and distractous. . . . Chapt. 3. p. 148. 149. (Therefore) it may well be concluded, that there is a plastic nature under him, which as an inferior and subordinate instrument, does drudgingly execute that part of his providence, which consists in the regular and orderly motion of matter, yet so as that there is also besides this, a higher providence to be acknowledged, which presiding over it, does often supply the defects of it, and sometimes overrule it, forasmuch as this plastic nature cannot act electively nor with discretion. Ibid. p. 150. (The Chymists call it (the plastic nature) by a new name of their own the archeus p. 153.) We shall here endeavour to do these two things first to set down a right representation of it and then afterwards to show, how extremely the notion of it has been mistaken. Ibid. 155.

4) Human art cannot act upon the matter otherwise than from without and at a distance, nor communicate itself to it but with a great deal of tumult. . . . Nature in the mean time is another kind of art, which insinuating itself immediately into things themselves, and there acting more commandingly upon the matter as an inward principle, does its works easily, cleverly and silently. — Another preeminence is this, that whereas humane artists consult and deliberate nature on the

contrary is never to seek, what to do. and
 does never consult nor deliberate. p. 156.
 We must here take notice also of the imperfections
 and defects of it, in which respects it falls short
 of humane art; — the first of them is this. that
 though it act artificially for the sake of ends. yet
 itself does neither intend those ends, nor under-
 stand the reason of that, it does. — (The same
 thing may be said of all habits, which was said
 from nature, that they do not know, but only do).
 Ibid. p. 156. (Another imperfection is, that) as it
 does not comprehend the reason of its own action,
 so neither it is clearly and expressly conscious of
 what it does, in which respect it does not only
 fall short of humane art, but even of that very
 manner of acting which is in brutes themselves,
 who act by fancy. p. 158. This controversie,
 whether the energy of the plastic nature be cogita-
 tion or no, seems to be but a Logomachy. — For
 if clear and express consciousness be supposed to
 be included in cogitation, cogitation does not
 belong to the plastic life of nature. — But if the
 notion of that word be enlarged as to comprehend
 all action distinct from local motion. then the
 energy of nature is cogitation. p. 159. Besides the
 plastic nature which is in animals forming their se-
 veral bodies. there must be also a general pla-
 stic nature in the macrocosm, the whole corporeal
 universe, that which makes all things thus to con-
 spire every where, and agree together into one har-
 mony. — It is not impossible but that there
 may be other plastic natures also in some greater
 parts of universe, all of them depending, if not
 upon some higher conscious soul, yet at least upon a
 perfect intellect, presiding over the whole. — And
 this perhaps may ease the minds of those, who cannot
 but think it too much, to impose all upon one plastic
 nature of the universe. Ibid. p. 167. 171. 172.

(The Atheists) do mistake the notion of it or pervert it and abuse it to make a certain spurious and counterfeit God almighty of it, thereby excluding the true omnipotent Deity. p. 172. This plastic nature is so far from being the first and highest life, that it is indeed the lost and lowest of all lives, it being really the same thing with the vegetative, which is inferior to sensitive. p. 163. (We) suppose, that besides God and in subordination to him is a nature (not fortuitous but) artificial and methodical, which is a secondary or inferior cause of generations. — This artificial nature, though itself indeed do not understand the reason of what it does, yet may it well be conceived to act regularly for the sake of ends, understood and intended by the perfect mind upon which it depends. Chapt. 5. p. 680.

5) The grounds of reason, alledged for the atheistical hypothesis are chiefly these (16), that follow: (vid. Chapt. 2. p. 63—99. §. V—XXIII.) First, that we have no Idea of God, and therefore can have no evidence of him. Chapt. 2. p. 63. — It is evident, that the Atheists have an idea or conception in their minds, answering to that word "God", when they deny his existence, because otherwise they should deny the existence of nothing. Chapt. 4. p. 194. We shall demonstrate, that the doctrine of the greatest pagan polytheists as well before Christianity as after it, was always the same that besides their many Gods, there was one supreme omnipotent. Ibid. 281. This same thing is plainly confirmed from the Scriptures of the new Testament also: that the gentiles and pagans, however polytheists and Idolaters, were not unacquainted with the Knowledge of the true God. Ibid. p. 471. (This theology) was *Θεοπαράδοτος Θεολογία*, a theology of divine tradition or revelation, or a Divine Cabala, viz. amongst the

Hebrews first and from them afterwards communicated to the Egyptians and other nations by diverse of them much depraved and adulterated. Ibid. p. 548. Plato and some of the Platonists retained much of the ancient genuine Cabala Ibid. p. 570 There is nothing either unconceivable or contradictory in this idea Chapt. 5. p. 633. *vid. eod. cap. p. 634 — 665*). —

Certain it is, that it implies a contradiction, that God or a perfect being should be thus demonstrated by any thing before him as his cause. Nevertheless it does not therefore follow, that there can be no certainty at all had of the existence of a God, but only a conjectural probability. Chapt. 5. p. 716. We can by no means grant to the Atheists, that there is no more, than a probable persuasion or opinion to be had of the existence of a God, without any certain Knowledge or science. Preface to the reader. The scripture faith is a certain higher and diviner power in the soul, that peculiarly correspondes with the Deity. Notwithstanding which, Knowledge or science, added to his faith will make it more firm and steadfast. Ibid. Though the existence of a God or perfect being cannot be demonstrated *a priore*, yet may we notwithstanding infer his existence. And whensoever any thing is thus necessarily inferred, from what is undeniable and indubitable, this is a demonstration though not of the *διότι*, yet of the *τε*. Chapt. 5. p. 717.

6) Philosophy and the true Knowledge of causes leads to God, and Atheism is nothing but ignorance of causes For first no Atheist is able, to give any true account of the original of his own soul or mind. — Ibid. p. 666. Atheists are ignorant of the cause of motion in bodies. Ibid. p. 667. Furthermore they must needs be ignorant also of the well and fit

in the nature, that is of the most artificial frame of the whole mundane system in general. p. 668. The ancients Atheists would undertake to demonstrate, that the frame of nature could not possibly be made by any intending cause and for the sake of ends and uses. The force of their argument consists in the proposition that whatsoever is made for the sake of another thing, must exist in time after that other thing for whose sake it was made Ibid. p. 677. . . . the end. . . . is only in intention before the means. . . . but in time and execution after it. . . . Ibid. p. 678. Neither indeed can we banish all final, that is all mental causality from philosophy or the consideration of nature, without banishing at the same time reason and understanding from our selves and looking upon the things of nature with no other eyes than brutes do. Ibid. p. 682. These atomic Theists (who banish final causes e. gr. Cartesius) utterly evacuate that grand argument for a God, taken from the phenomenon of the artificial frame of things. Ibid. p. 683. — The mind cannot make any new cogitation which was not before, but only compound that, what is. But the idea of God is not a complement or aggregation of things which exist scatteredly and apart in the world the painter that makes this idea must here feign colours themselves or create new cogitation and conception out of nothing upon the Atheistic supposition. Ibid. p. 695. Though it will not follow from hence, because we can frame an idea of any thing in our minds, that therefore such a thing really exists yet nevertheless whatsoever we can frame an idea of, implying no manner of contradiction in its conception, we may certainly conclude thus much of it, that such a thing was not impossible to be. — Now the idea of God or a perfect being can imply no manner of contradiction in it, because it is only the

of such a thing as has all possible and conceivable perfections in it. Therefore God is at possible. — In the next place as this partial idea of that which is possible, includes necessity of existence in it; from these two things put together at least the possibility of such a being and necessary existence. will it according to reason follow that he actually is. because upon supposition of his non-existence it would be absolutely impossible, that he should ever have been.

Wherefore God is either impossible to have or else he is. For if God were possible and yet not, then is he not a necessary, but contingent being, which is contrary to the hypothesis.

p. 725. — If. there be eternal intelligences or ideas, and eternal truth, and necessary existence do belong to them, then must there be an eternal mind necessarily existing since these truths and intelligible essences of things cannot possibly exist anywhere, but in a mind. — And from hence is evident also, that there can be but one only eternal mind, or no more than one understanding self-existent, all other minds, whatsoever, partaking of one original mind and being as it were marked with the impression or signature of one and the same seal. From whence it comes to pass, that all minds in the several places and ages of the world have ideas or notions of things exactly alike, and truth indivisibly the same. When innumerable created minds have the same idea of things and understand the same truths, it is but one and the same eternal light, that is reflected in them all. Ibid. p. 736. 737. The Deity is the first original fountain of truth and wisdom. But creatures have but a derivative participation thereof. And it seems to be no derogation from the glory of God, to suppose, that created minds by participation of the divine mind should be able to

know, that two and two make four etc.... Ibid p. 727.

7) As for evils in general, from whence the Atheists would conclude, the God of the Theists to be either impotent or envious, it has been already declared, that the true original of them is from the necessity of imperfect being and.... the divine art and skill.... making them like discords in music to contribute to the harmony of the whole and the good of particular persons. — In judging of the works of God we ought not to consider the parts of the world alone by themselves, and then because we could fancy much finer things, thereupon blame the maker of the whole, upon which account God should either have made nothing at all, since there can be nothing besides himself absolutely perfect, or else nothing but the higher rank of angelical being. — But we ought in the first place to consider the whole, whether that be not the best, that would be made.... and then the parts in reference to the whole p. 876. 881. The reason, why the world was not made from eternity was not from any defect of goodness in the divine will but because there is an absolute impossibility in the thing itself, or because the necessity and incapacity of such an imperfect being hindered p. 887.

8) And now having fully confuted all the atheistic grounds, we confidently conclude: that the first original of all things was neither stupid and senseless matter fortuitously moved, nor a blind and nescient, but orderly and methodical plastic nature, nor a living having perception or understanding natural without animal sense or consciousness, nor yet did every thing exist of itself necessarily from eternity without a cause, but there is one only necessary existent, the cause of all other things, and this an absolutely perfect being, infinitely grand, wise and powerful, who has made all that was fit to be made
and

d according to the best wisdom, and exercises exact providence over all. Whose name ought be hallowed and separated from all other things. whom be all honour and glory and worship ever and ever. Amen. —

I. Belegstellen aus den Schriften des Poiret *).

1) Inter primas ad veritatis semitam invenien-
n leges cognitaque generalia et prima nemo ne-
vit, opinor, recensendum esse illud: Ea quae
nt, ut recte fiant, ordine fieri debere. Qualis
sem ordo in rebus tractandis sit observandus non
omnibus liquidum est. Cartesius vult a simpli-
ribus et cognitu facillimis incipiendum esse, eaque
ione continuandum. Rectius ordo (ita)
tituendus est ut (illae materiae) prae-
lant, quae primo existunt, quae digniores sunt,
ae solidae sunt, nec evanidae. Vera me-
od. inveniendi verum p. 5. 6. Pro lege altera
enseo: Eum qui veritatem vult detegere eadem-
e frui, sinceritate mentis praeditum esse debere, ...
od dictum velim de sinceritate) penitiori, qua sui
ius sciens impostor aut deceptor non sit.
id. p. 7. Tertia methodi ad veritatem lex
o: In inquisitione veri quemlibet debere initium
ere a se ipso et in se ipso nil absurdius
et, quam alteri velle veritatem ingerere, antequam
n ipse possideas. Ex quo principio appro-
re nequeo, Cartesium Scepticorum naeniis audien-

*) Ich citire: *Cogitationes rationales de Deo, anima et*
lo. etc. nach der ersten Ausgabe: *Amsterd. Elzevir 1677. 4.*

De eruditione solida, superficialia et falsa libri tres etc.
h der Ausgabe: *Amsterd. Andr. Petri 1692. 12.*

L'Oeconomie divine etc. nach der Ausgabe: *Amsterdam.*
Stein. 1687. VII. Vol. 12.

dis et retundendis adeo dedisse locum in philosophiae suae initio. Multi Cartesiani inde devenerunt in ejusmodi Scepticismum, ex quo postea per philosophicum apparatus omnem exsolvi nequiverunt. Ibid. p. 12. 13. 14. Debent philosophi nobiscum quartam legem verae methodi statuere hanc: Agnoscendum esse cuique, se esse corruptum atque in eo statu veritatis acquirendae incapacem. ... Verum ista omnia de corruptione, dixerit forte nunc aliquis, theologiam spectant et non philosophiam, neque adeo nos philosophos. Non est unus quisque in hominem duplicem, theologum puta et philosophum divisus. Ibid. p. 46. 47. 48. Satisfactionem mediis aptis nunc ante omnia quaerendam, quod pro lege quinta habemus et capiendum esse histrionem (rationem) ligandum et captivandum sub obedientia Christi (patet) Ibid. p. 68. 69. Sexta lex: Mens ad incolumitatem recipiendam, agnitâ et deploratâ aegritudine impotentiaque abstineat ab actibus intellectus sui, quem offerat Dei passivum. Ibid. p. 71.

2) Libet hic de criteriis quibus veritas insignitur et agnoscitur, quaedam exactius disserere Ibid. p. 17. Errari statim atque omnino ineptiri potest 1) si quis primum quodvis criterium arripiens applicet id rebus aut veritatibus, quae ex alio criterio perpendendae sunt, 2) si causam omnis luminis, omnisque boni et veri, Deum, nec satis noscat, nec in mente habeat, 3) si denique ipse facultates proprias, earumve statum, firmusne an debilis et corruptus sit, nesciat (Quae) evitare satagemus considerando de veritatum variis generibus, de Deo, deque mentis nostrae facultatibus ea quae ad hoc facere videbuntur. Ibid. p. 21. Observandum primo: veritatem recte initio distingui in veritatem materiale sive facti, et in veritatem mentis sive conceptus aut conscientiae. Veritas materialis consistit in hoc, quod res sint prout revera

unt. Hae veritates materiales tanti aestimandae
 unt quanti materiae ipsae. . . . Ita Deum non amari,
 ominem peccare aut damnari, veritates sunt pessi-
 ae. . . . A dignitate veritatis rei dignitas veritatis
 mentalis et afficientiae pendet et exsurgit potissimum.
 – Haec autem consistit in eo, ut. in mentis
 affectionibus characteres sint cum objectis ipsis, aut
 cum objectorum habitudine ad nos, conformes.
 las autem correspondentiae aut conformitatis veri-
 tates. . . . in duas vel tres species aut classes divido,
 quarum unaquaeque proprium suum habet criterium.
 Ibid. p. 22. 23. Quando perceptiones de me, meis-
 ue cogitandi facultatibus intimioribus habui, tunc
 de ipsum, rem scilicet ipsam cogitantem et spiritua-
 lem realiter percepi; idemque de Deo quoque. . . .
 dicere non dubito; perceptiones enim illae vividae
 de eo. . . . non potuisse ab alio quam ab illo. . . .
 proficisci. . . . certus sum. Similiter, quando oculos
 perui et solem, atque alia cum meo corpora per-
 cepi, tunc me ipsas res corporeas percepisse vividis
 sensationibus, nisi sponte insanire velim, in dubium
 quoque nequeo revocare. At quando vivida Dei
 affectione absente, aut clausis soli oculis volui nisi
 quodam et contentione activa in me revocare. . . .
 res eas, tunc bene sensi, ideas istas. . . . jam non
 res ipsas, sed rerum picturas steriles et veluti mor-
 tuas esse. . . . Unde destinguo veritates in veri-
 tates reales, hasque in spirituales quibus ipsis
 rebus spiritualibus afficimur, et corporeas, quibus
 contingimur ipsis rebus corporeis, et in veritates
 pictas, sive umbratiles, quibus rerum ideis seu
 picturis tantum gaudemus. Ibid. p. 24. Veritatum
 harum species debent praeterea distinguui in gene-
 rales. . . . et speciales. Ibid. p. 26. Et quoniam
 unaquaeque ex tribus. . . . affectionibus vel genera-
 tionibus. . . . spectatur. . . . vel specialius, ideo quod tri-
 um ex se est, in senariam abiit divisionem vel con-
 siderationem. Ibid. p. 33. Non est tamen, quod

quis adeo sit sollicitus, si forte has criteriorum et evidētiaē sex species non possit primo nisu adeo facile concipere;.... recte quaerenti verum se ipsas ex se offerunt. Unde earum reflexa cognitio, hoc est, cognitio quod in his consistent criteria et characteres diversarum veri specierum, non tam ad inveniendum aut agnoscendum verum necessaria est vel utilis, quam ad hoc, ut a falsitate sive a persuasionē falsa possessi veri abstineatur, utque ab ea recedat, quisquis in eam incidit. Ibid. p. 32. 33.

3) Tribus hisce veritatum speciebus destinatae sunt in omni mente suae facultates. Ibid. 25. Fecit, nos Deus res vividas et cogitantes, ut donaret nos vel potius nos vestiret et indueret formis tum sui ipsius, tum rerum omnium. Id, quod in nobis istas formas recipit, iisve induitur, vocatur generaliter intellectus, qui quando formis rerum induitur eo ipso res scit et novit. (Si cerneret suorum actuum conscia et verteretur in figuram Alexandri, nosset tum figuram Alexandri.) Ibid. p. 52. (Mentum) substantialissima atque essentialissima portio vel dos, vel natura reconditissima radix et substantia, est fundus vel recessus quidam immensus sive intima nonnulla capacitas. Hic est ille animae fundus, tantopere nonnullis celebratus. thronus Deo aeterno sacer ejusque solius aeternas impressiones suscipere aptus. De erudit. solida Part. I. p. 8. Je ne saurois mieux comparer l'ame. qu'à un grand et précieux globe de crystal, qui auroit été fait pour être habité s'il faut ainsi dire, et éclairé intérieurement par une lumière naissante de son centre. Le centre. marque le fond de l'ame; sa capacité intérieure par où les rayons de la lumière se répandent, sont les facultés divines; la surface extérieure du globe sont les facultés extérieures. Si Dieu avoit voulu créer l'ame pour lui seul, ou pour la seule éternité, elle auroit été comme un globe infini et sans super-

ficie, mais l'ayant voulu créer pour qu'elle jouît de Dieu et de ses ouvrages, elle subsiste tantôt sans la forme d'un globe infini, et tantôt sous celle d'un qui a une sorte de superficie, quoique son centre et sa capacité demeurent néanmoins infinis. L'oec. divine Part. I. p. 653. Dieu pouvoit, s'il eût voulu, se contenter de demeurer dans l'état de sa pure éternité..... ou bien, s'il voulût, il pouvoit en sortir, et penser à d'autres choses, comme il a fait, pour se représenter.... Pour représenter, mais moins vivement et à la manière d'un tableau inanimé toutes les combinaisons admirables et infinies de la contemplation libre de ses perfections, il a excité dans son concept arbitraire le nombre infini des idées.... Ibid. p. 204. 206. Les idées des choses, bien loin d'être nécessaires et éternelles, ne sont que des modifications libres du concept arbitraire de Dieu entant que représentatif de ses libres et de ses multiples manières de contempler ses divines perfections. Dieu se pouvoit s'en abstenir de deux chefs.... l'un.... de la variété ou multiplicité de ses propres contemplations arbitrairement rangées qui sont l'original et le prototype des idées, l'autre.... il pouvoit en demeurer là, sans exciter des idées de créatures pour en faire les tableaux des formes différentes, qu'ont ses divines perfections dans l'arrangement de leur contemplation. Ibid. p. 207. 208. *Plastes et archetypus noster nobis ipse proponit ad scopum sibi placitum..... ut repraesentemus naturam et regimen Dei nostri, prout is erga se, hominem et caeteras creaturas sese gerit.* — *De erud. solid. p. 5. (Vergl. die merkwürdige Durchführung in Oecon. div. Tom. II. Chap. XIV et XV.)* Placuit.... numini liberalissimo, et accessorias superficiariasque nonnullas capacitates sive facultates menti donare, quibus illarum Dei de rebus externis idearum, illorum Dei arbitrariorum ludorum esset aemula et repraesentatrix, unde orta est in mente

facultas accessoria et superficialia rationis, quae alia intellectus activus dicitur. (Cf. Oec. div. Tom. II Chap. V.) Quemadmodum Deus ille, qui non tantum accessorias rerum creabilium ideas ad sui accidentariam delectationem contemplari voluit, sed et ipsi placuit, ut illae, hoc est res ipsae ideatae, existerent ita non satis ei fuit condere mentes, quae fundi donatione solo Deo solide et complete beatae essent, aut, quae rationis accessu non necessario, ideas rerum ad accidentariam delectationem intueruntur, sed et voluit, ut illae cum rebus ipsis commercium haberent, easque perciperent. ... Unde et mentibus donavit capacitates sive facultates cum corpore certo, quibus haec exequerentur, videlicet imaginationem, sensus, facultatem motricem, et affectus sive passiones animae. De erud. solid. p. 11. 14. (Cf. Oec. div. Tom. II p. 548.) Intellectus distingui potest in divinum, qui intelligentia dici potest, estque veluti capacitas quaedam mentis intima et immensa, divinis formis recipiendis apta, in humanum vel idealem aut rationalem pro ideis rerum, in animale sive sensuale pro externis objectis. Vera method. p. 52.

4) Quando agitur de intellectu vivide realiter et efficaciter investiando et induendo rerum formis earum maxime, quae ipsius intellectus natura sunt sublimiores, tunc omnis intellectus activitas in hoc est prorsus inepta. Ergo intellectus noster divinus sive ad divinas formas vivide et realiter recipiendas factus, excepto actu, quo se offert Deo transformandum, mere passivus est. Intellectus animalis, sive perceptio sensualis, quatenus realiter vivide et efficaciter formis rerum investiendus est, excepto actu quo organa corporea objectis applicantur, mere passivus est. Ibid. 54. 55. Pro realitatibus divinis intimis et immensis, quae in Deo sunt, (Deus) menti dedit facultates divinas, intimas et immensas, desiderii intellectus passivi et acquies-

centiae cum fudo, aeternitatis degustandae capaci. Pro realitatibus autem, sive pro objectis realibus, corporeis externis, limitatis, dedit cum corpore facultates sensuum qui corporei appellantur. De quibus omnibus notandum est mentem respectu realitatum omnium recipiendarum se habere mere passive. De erudit. superficialia p. 103. Facultatem quandam novi generis habet mens, quae objecta absentia, eaque simul multa ei depingit. Haec facultas depingendi nobis in mente objecta, quando tamen eorum realis praesentia a suis cuique propriis facultatibus abest, ea est quae ratio humana sive intellectus activus dicitur seque extendit ad pingendi quaevis, tum spiritualia tum corporea, Deum videlicet ejus attributa resque creatas caeteras, quarum picturae vel icones ideae jam vulgo dicuntur. De erud. superfic. p. 105. Quando agitur de investiando intellectu ideis, s. formis rerum pictis et umbratilibus tunc intellectus activitate sua potest sese vertere in illam formam. Vera meth. p. 56. Passivis magis perficitur homo quam activis. Summa perfectio hominis advenit et fit ab alio agente (Deo) per facultates passivas. E contra summa hominis miseria fit et admittitur per facultates activas. Vera method. p. 87. Quamvis omnibus rationis seu intellectus activi ideis carerem, posset tamen Deus, cujus ut dictum potentia a me non pendet, vividum in me sui ipsius lumen suamque vividam ideam sine actu meo ponere et excitare. Sequitur rationem esse facultatem quae comparata cum capacitate, qua Deus animae jungi potest, sit veluti superficialia, externa et accessoria. Ibid. p. 78. (Cf. Oecon. div. II. p. 574 et 545.) Respondent autem ternis hisce facultatum classibus, insuntque tribus istis veritatum speciebus tria luminum genera, divinum, naturale externum, et umbratile rationis sive naturale metaphysicum vel philosophicum. Ibid. p. 26. Quorum primum

divinum est, facultates mentis superiores, intellectum praesertim passivum, feriens modis omnium certissimis, alterum externum est et naturale, quod etiam ubi ab objectis in facultates diffunditur, omnem dubitationem de rei existentia et relatione ad vitam corporalem excludit: tertium est rationis, tenue illud et veluti pictum atque illorum trium incertissimum et obscurum valde, nec, ubi solum consultis neglectis ceteris, a dubitatione et incerto liberum. De erud. superfic. p. 115. Prima certitudo est infallibilis, altera neque dubitationem admittit, tertia ubi bene fit dubitationes ex ratione ortas ipsa quoque discutit etsi aliis sit inferior. Ibid. p. 125. Oui, abyme infini de pur être, l'absolu et simple Je suis! c'est toi qui es le véritable et l'unique Je suis. Devant toi je ne suis pas, non plus que mes semblables les êtres conditionnés et particuliers L'existence de Dieu, à la bien considerer, est de certitude plus grande que ne le peut être à chacun celle de sa propre existence. L'oec. d. l. créat. p. 31. 35. Quemadmodum dantur tria luminum genera, sic etiam unus idemque homo potest et esse et considerari ut theologus, ut naturalis, ut philosophus. Ut theologus utitur lumine divino, cui dat facultates supremas; ut naturalis utitur, rebus naturalibus quibus facultates suas inferiores accommodat. Ut philosophus autem excitat in ratione sua ideas seu icones rationales sive res illae (perceptae) sint divinae, sive naturales. De erud. superfic. p. 163. Quemadmodum iste, si sanus sit non dicit, quando sit philosophaturus: Ego qua philosophus nolo me gerere sicut homo naturalis sic nec idem dicet: Ego qua philosophus nolo admittere lumen quod non percipio nisi qua Theologus. Ibid. p. 164. Equidem non sunt confundendae Theologia et Philosophia, una siquidem res divinas spiritualesque ipsas possideat lumine divino, altera earum tantum imagines nonnullas, quas activitate ra-

is depingit. Verum si quis philosophantem ideo reprehendat, quod mentem ad divina theologicaque convertat, idem facit, ac si hominem depingentem imagines facientem, qui ad rem ipsam, archetypumque suum interdum respiceret, sic alloqueretur: estio est de effigie quid tu nunc rem ipsam, archetypumque oculis tuis adspicis? Ibid. p. 167.

5) Modi, quibus voluit Deus nos rerum formis indui, sunt primus vividus alter umbratus, picturarius, superficiarius. Utroque modo formam et formis rerum possumus indui et superindui. Vera method. p. 51. Animadvertendum, eam esse facultatum naturam, ut sese adjuvent et moveant, si debito ordine exercentur, se vero mediant et tollant, si ordine praepostero et per se solo pertractentur. De erud. solid. p. 20. Quia superioribus et divinis facultatibus pendent inferiores, inter quas et ratio illae si obtenebratae corruptae fuerint, corruptio haec ad inferiores quodammodo devolvitur. Vera method. p. 48. A fundo ur atque intimis animae recessibus est omnino exornandum Homo industria sua nil hic polire erudire posse videtur. . . . Solus Deus interiorum animae centralis est eruditor et doctor. . . . Nilominus homo aliquid ad hoc contri- buere potest et debet, et quidem ex parte centri- dique sui immensi offerat necesse est mensuram aliquam sinceritatem. De erud. solid. 21. 22. . . . Lapis secundus est centralis et pro- dissima sui abjectio et humiliatio. . . . Tertia (inditio) ex omnium facultatum parte est sui us versus Deum collectio et conversio. . . . Facultates nostrae omnes simul exerceri nequeunt propter ne mentis intima ab eruditione Dei mediantur et revocentur, sileant et quiescant in- tra. Ibid. p. 23. Non requiritur, ut ratio agat prorsus, motus et affectus in se ex- tendantur laudum, amoris, admirationis Dei atque id

activitatis genus et salutare et perquam necessarium est. *Vera meth.* p. 79. 80. Testatur ipsa ratio, vim quae ipsi deest petendam esse a fonte omnis boni. Haec postquam a ratione audivimus, et cordi nobis ista sunt sincere, tunc tempus est, ut juxta ipsiusmet rationis dictamen illam ipsam cum picturis suis seponamus. *Ibid.* p. 111. Est veluti agilis comoedus, qui omnes res, actiones, personas, regias pariter ac viliores, ita imitari enititur ut earum formas omnes in se apparere faciat. Sed hic cautela adhibenda est sedulo, ne comoedus ille se revera etiam credat regem. . . . *Ibid.* p. 53. Absit ut velim. . . . Scepticismum in medium revocare, e contra veritatis fundamenta tam inconcussa proponam, ut nullo modo queant concuti vi illis, qui ea in se volent statuere. *De erudit. superfic.* p. 113.

6) Principio omnes concipiant velim, me profiteri, eam eruditionem, quam superficialiam nominabo, non ideo nullam, aut nullius pretii a me dici: habet utique pretium sibi debitum, usum quoque necessarium. . . . Homo sanus non internis tantum visceribus membrisque solidis constat, sed et superficie et cute. Hanc si curet superficialia cura est sed et necessaria. At si quis sic cutis haberet curam, ut corpus solidis salubribusque cibis et exercitiis destitutum relinqueret falsa sane et inanis haec cura esset. *De erudit. superfic.* p. 99. 100. Nummus argenteus qui pro aureo ducato substitueretur, falsus nummus esset dicendus, etsi ex bono argento conflatus. *Ibid.* p. 101. Eruditionis superficialiae fundamentum est ratio humana. *Ibid.* p. 102. Ratio cum sit eruditionis causa efficiens, idea vero ejus materia, ratiocinatio autem ejusdem tum ampliandi, tum communicandi instrumentum, earum proprietates affectionesve non sunt hic silentio praetermittendae. *Ibid.* p. 106. Ab ideis ut incipiamus, nil illae reale sunt etc. . . . quae cum ita sint, concludendum est.

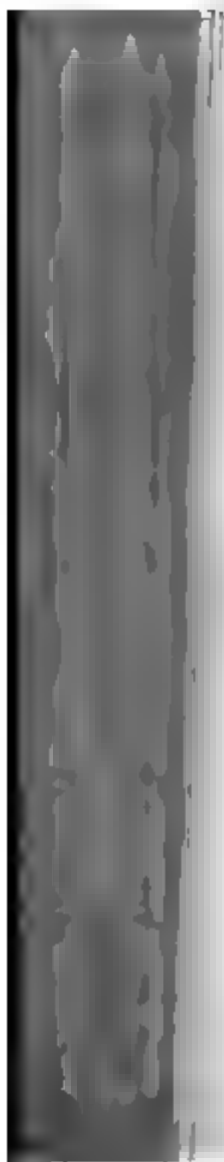
eruditionem quae ejusmodi idearum coacervatione comparatur, non solidam sed mere superficiariam esse. Ibid. p. 109. Quod adhuc magis patebit ex consideratione rationis, namque ea facultas est ita superficiaria ut mens potuerit aeternum perfecta et beata esse utut rationis facultatem numquam habuisset. Ibid. p. 110. Idque adhuc multo magis verum est de ratiocinatione. . . . Jam perpende ex tribus illis putridis fulcris quantum eruditioni superficiariae sit confidendum? Ibid. p. 112. Ponamus aliquem ex angelis ad homines descendere, omnia ea quae tenet edocturum; si quis hominum eis attendat, horum omnium ideas in ratione sua excitet, nec tamen se elevet ad Deum, ab eo desideraturus, ut is res ipsas in facultates suas passivas vivido lumine suo infundat, is demum agnoscendus est verus eruditionis superficiariae possessor. Ibid. p. 148. 149. Datur itaque et theologia superficiaria et philosophia cum omnibus suis membris p. 150. Theologia superficiaria in summo perfectionis suae gradu, notitia est idealis rerum divinarum scripturarum earumque circumstantiarum una cum peritia, omnia ista ordinate et ornate referendi. Ibid. p. 200.

7) Eruditio superficiaria non patitur se in statu suo possideri sed ab eo vel in falsam transit, vel ad veram enititur et pervenit. De erud. falsa p. 209. Interdum inde noscitur, (falsa eruditio) quod post superficiariam acquisitam pausa facta sit, nec ulterius ab imagine ad originale, ejusque rem ipsam fuerit progressum. Ibid. p. 315. Quicumque ideas de Deo rebusque divinis per rationis suae actus efformatas confunderet cum lumine Deo vero is erraret omnium exitialissimo modo. De erud. solid. p. 12. lorsqu'on s'attache à elle (l'idée de Dieu) comme à Dieu, elle n'est alors qu'une idole toute froide et toute stérile. L'oec.

io vera, etsi picta et mortua, (est) una, at theologiae falsae, solidam ne quidem umbratiler, sed monstrose et false tantum aemulantis, plures sunt species. De erud. falsa p. 315.

8) Si Deus ita solus esset, ut praeter illum nihil aliud esset, tunc non posset esse peccatum. . . . Iam concludo, divinam essentiam sive naturam incapacem esse peccati; praeterea absolutum omnium rerum Nihil non esse peccatum. Cogitat. rat. Lib. IV. p. 255. Immo ne possibilitati quidem peccati dat ex se locum Dei placitum sic absque opere eterno consideratum. . . . Ibid. p. 256. Il a suffi, e Dieu ait pensé a toutes leurs (des créatures), faiblesses et perfections, mais non pas à ce qu'elles pussent défailir. . . . Et pourquoi Dieu n'a-t-il pas pensé à cela? Parce que cette puissance de défailir est un non-être. . . . et qui n'a pas besoin, d'être pensé pour être ce qu'il est essentiellement, c'est-à-dire un néant. L'oëcon. div. Tom. III. p. 81. De eo (Deo) est, quod res, si quae statuuntur, ex se et sine interventu placiti Dei, sint nihil solidum et subsistens, nil se conservans, sint non Deus, quare ut deficiendi sunt capaces non opus est, placitum Dei positive intervenire. Hac ergo de causa. . . . sine placito Dei peccatum est possibile. . . . Cogitat. rat. Lib. IV. p. 256. Improperie igitur dicitur, Deum decernere ut fiant peccata, ut et improprie quoque, peccata esse contra placitum Dei. . . . neque (enim) ab illis tangitur nec ejus placitum contra contrarium positive premitur. . . . Ibid. p. 257. f. Oecon. div. III. Cap. 4 et 5. p. 74 — 87.) Illud Dei opus, nullas res existentes et durantes peccatum esse concludo. . . . immo etiamsi suas quaecumque perfectiones non adipiscantur simul sed gradatim. . . . quare realitas admixta nihilo, hoc est nonnullam adhuc eas adeptas perfectiones quas in posterum adeptura sit, non infert ex sese peccatum. Ibid. . . . tamen datur peccatum, et non est merum nihil.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin.



THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
REFERENCE DEPARTMENT

**This book is under no circumstances to be
taken from the Building**

[illegible]



